



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

**Facultad de Letras y Ciencias Humanas**

**Escuela Profesional de Filosofía**

**La realización de la filosofía en Karl Marx**

**TESIS**

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

**AUTOR**

Juan Pablo ROJAS MISARI

**ASESOR**

Alan Martín PISCONTE QUISPE

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Rojas, J. (2018). *La realización de la filosofía en Karl Marx*. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

---

## **HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS**

**CÓDIGO ORCID DEL AUTOR:** NO TIENE

**CÓDIGO ORCID DEL ASESOR:** 0000-0001-7507-5785

**DNI DEL AUTOR:** 46691058

**GRUPO DE INVESTIGACIÓN:** NINGUNO

**INSTITUCIÓN QUE FINANCIA PARCIAL O TOTALMENTE LA INVESTIGACIÓN:**  
AUTOFINANCIADO

**UBICACIÓN GEOGRÁFICA DONDE SE DESARROLLÓ LA INVESTIGACIÓN, DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y COORDENADAS GEOGRÁFICAS:** LIMA – PERÚ, BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE LETRAS Y CCCHH DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS, CIUDAD UNIVERSITARIA, CALLE GERMÁN AMÉZAGA N.º 375 LIMA 1.

**AÑO O RANGO DE AÑOS QUE LA INVESTIGACIÓN ABARCÓ:** 2016 - 2018



ESCUELA PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

Lima, 20 de julio de 2018

En la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, a los veinte días del mes de julio de 2018, a las 10:00 horas, se reunió el Jurado integrado por los siguientes profesores:


Mg. José Carlos Ballón Vargas	Presidente
Dr. Alan Pisconte Quispe	Asesor
Dr. Obdulio Banda Marroquín	Informante
Dr. Raimundo Prado Redondez	Informante

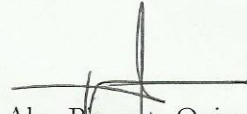
a fin de evaluar y calificar la sustentación de la *tesis* LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL KARL MARX, presentado por el bachiller Juan Pablo Rojas Misari para obtener el título profesional de licenciado en Filosofía.

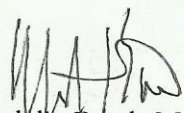
Concluida la sustentación, el jurado procedió a la calificación con el siguiente resultado.

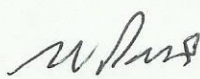
Mención: Aprobado con honores Números: 17 Letras: Diecisiete

Después del proceso de sustentación y calificación, se procedió a comunicar al bachiller la calificación obtenida, dando por terminado el presente acto. A las 01:00 pm se procedió a firmar la presente acta.

  
Mg. José Carlos Ballón Vargas  
Presidente

  
Dr. Alan Pisconte Quispe  
Asesor

  
Dr. Obdulio Banda Marroquín  
Informante

  
Dr. Raimundo Prado Redondez  
Informante

/clng

*Dedicado a mi padre, Ernesto Rojas  
a mi madre, Lusmila Misari  
y a mi hermana mayor, Carmen Irene*

*“No es la hora de la filosofía primera,  
sino la de una filosofía última”  
Theodor W. Adorno*

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	6
INTRODUCCIÓN .....	8
CAPÍTULO I .....	13
MARX Y EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA .....	13
I.I. HISTORIA Y DETERMINISMO ECONÓMICO .....	13
I.II. DIVISIÓN DEL TRABAJO .....	25
I.III. CONCIENCIA Y FILOSOFÍA .....	31
CAPÍTULO II .....	36
LA FILOSOFÍA COMO IDEOLOGÍA .....	36
II. I. UNIVERSALIDAD .....	37
II. II. AHISTORICIDAD, TRANSHISTORICIDAD Y AUTONOMÍA .....	38
II. III. INTERÉS Y NATURALIZACIÓN .....	49
II. IV. LA IDEOLOGÍA DEL CAPITALISMO .....	61
II. IV. I. FETICHISMO O REIFICACIÓN .....	63
II. IV. II. VOLUNTARISMO Y FATALISMO .....	71
II. V. ¿ES EL MARXISMO UNA IDEOLOGÍA? .....	77
CAPÍTULO III .....	86
LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA .....	86
III. I. FORMAS DE CONCEBIR LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA .....	88
III. I. I. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TANTO TEORÍA: DESCARTES, WITTGENSTEIN .....	89
III. I. II. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TANTO <i>PRAXIS</i> : ROUSSEAU .....	94
III. I. III. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TANTO FIN DE LA FILOSOFÍA: HEIDEGGER, SEARLE .....	96



III. II. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO <i>PRAXIS</i> SEGÚN MARX .....	100
III. II. I. UNIDAD ENTRE LA <i>TEORÍA</i> Y LA <i>PRÁCTICA</i> .....	106
III. II. I. I. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN.....	107
III. II. I. II. ANTINOMIAS DE LA RAZÓN .....	113
III. II. II. UNIDAD ENTRE EL <i>COMPRENDER</i> Y EL <i>HACER</i> .....	120
III. II. II. I. LA LIBERTAD SEGÚN KANT, HEGEL Y MARX .....	123
III. II. II. II. EL HOMBRE, ESENCIA Y EXISTENCIA.....	137
III. II. III. UNIDAD ENTRE EL <i>SER</i> Y EL <i>DEBER SER</i> .....	142
III. III. LAS CONDICIONES HISTÓRICAS PARA LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA: <i>EL PROLETARIADO</i> .....	147
III. III. I. PARTICULARIDADES HISTÓRICAS DEL PROLETARIADO .....	151
III. VI. EL FIN DE LA FILOSOFÍA .....	154
CONCLUSIONES .....	156
BIBLIOGRAFÍA .....	162

## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero iniciar agradeciendo a quienes forman parte de mi segunda familia: mis compañeros del Grupo Pólemos. Quiero agradecer y manifestar mi alta estima por todos aquellos que han contribuido y contribuyen con este pequeño proyecto, pero principalmente por quienes aún se mantienen en la brega, y que hoy por hoy, dadas ciertas condiciones, van formando el núcleo sólido del Grupo. De la base mayor a la menor quiero mencionar a Ernesto Ruiz, Luis Galicio, Diana Verde, Xavier Palomino, Gilmar García, Pedro Carbajal, Miguel Malpica, Paulo Carrillo y Valeria Román, como también a nuestros nuevos compañeros Leandra Villanueva, Wemy Flores, Melannie Luján, Fabián Vergara y Jen Ames. Con todos ellos he ido compartiendo los progresos de este trabajo, así como inquietudes relacionadas directamente con él, y en cada uno de ellos encuentro la misma vocación de investigar apasionadamente para poder dar respuesta a los nuevos problemas que enfrenta hoy cualquier proyecto de transformación social. Entre ellos, quizás mi amigo Ernesto Ruiz-Eldredge es quien más ha contribuido a la presente investigación, comentándome constantemente algunos de sus avances y actuales inquietudes académicas, como también opinando y reparando sobre cada una de las ideas o escritos que le hacía llegar. A pesar de la distancia, siempre hemos podido mantener algunas pláticas que me han servido de mucho en la realización de la presente investigación. Muchas gracias a todos ellos, y espero que nunca abandonen ese ímpetu por seguir avanzando.

En cuanto a mi círculo íntimo, a mi núcleo familiar compuesto por mis padres Ernesto Rojas y Lusmila Misari -creo yo- mis principales maestros, y debo reconocer que nada de lo que pienso hoy carece de raíces en el infinito amor y la libertad que siempre me han brindado. Definitivamente me siento afortunado por los padres que tuve, los admiro y los amo demasiado. También a mis hermanas, cada una distinta de la otra, pero que me han brindado también mucho cariño. Especialmente mi hermana Carmen, quien ha sido un apoyo para mí comparable con el de mis padres,

por lo que siempre estaré completamente agradecido y en deuda con ella; siempre será mi gran ejemplo en todos los aspectos de la vida, tomando en cuenta también que ella fue lo más cercano que tuve a las letras y la pasión por la lectura. Mi hermana Karla María y mi hermana Rosa Isabel, que a su modo siempre me han manifestado su cariño, y a quienes siempre recuerdo riendo a carcajadas; cada una de ellas sigue avanzando en sus respectivos proyectos, eso me llena de alegría y son también un ejemplo para mí.

Finalmente, agradezco al Dr. Raimundo Prado, en quien he encontrado una persona tan apasionada por el pensamiento de Marx como yo. Cada una de las conversaciones que sostenemos son verdaderamente enriquecedoras, y me confirma constantemente que, además de ser el mejor conocedor de Marx en nuestro país, es también una maravillosa persona, modesta y dispuesta siempre a enseñar y aprender. Asimismo, el Dr. Obdulio Banda, quien es un apoyo constante para el Grupo Pólemos, y agradezco profundamente su excelente voluntad para respaldar este pequeño proyecto.

## INTRODUCCIÓN

La relación de Marx con la filosofía ha sido, por lo general, un tema problemático. No se trata, para nada, de un tema zanjado o en torno al cual haya algún consenso por parte de los estudiosos. Por el contrario, se han ventilado distintas posturas que ponen en cuestión la actitud de este pensador hacia la filosofía en general. Nuestro trabajo está enmarcado en estas discusiones.

¿Marx pretende fundar una nueva filosofía? ¿Se trata de una nueva *Weltanschauung*? O, más bien, ¿Marx rechaza la filosofía en su conjunto? Nuestra tesis principal, y conclusión, es la siguiente: para Marx, la filosofía tiene que desaparecer si es que pretende mantenerse fiel a sus objetivos interpretativos, esta se orienta de manera inmanente hacia su abolición. Sin embargo, ¿esto significa un abandono de la filosofía? Este asunto es algo complicado en el filósofo de Tréveris, y a ello está dirigida toda la sustentación preliminar.

En su famosa *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) Marx lanza una categórica afirmación: solo es posible superar la filosofía -es decir, abolirla-, realizándola; y al mismo tiempo, solo es posible realizar la filosofía -lo que quiere decir, llevar la filosofía a la consecución de sus fines- superándola (Marx, 1982c). Entonces, la situación es más compleja de lo que parece ser en un inicio, pues se trata de un problema que no se resuelve en una dicotomía entre rechazo o aceptación. En el caso de Marx, su actitud frente a la filosofía es una y otra, y he ahí la particularidad de su planteamiento. Sin embargo, a pesar de destacar esta idea explícitamente en el trabajo mencionado, no volverá a tratarla o si quiera comentarla en su obra posterior. El asunto de reflexión en sus posteriores trabajos serán otros, lo que de ninguna manera significa que la idea de la realización de la filosofía haya estado ausente en estas reflexiones y polémicas posteriores, por el contrario, -y esto es lo que trataremos de sustentar- esta recorre la obra marxiana en su conjunto, incluso ahí donde no es siquiera mencionada. La obra de Marx en su conjunto puede concebirse como parte de la realización de la filosofía, es la

ejecución de su propia perspectiva de lo que debe de entenderse por *Verwirklichung der Philosophie*.

Los motivos, pues, que nos llevaron a asumir esta tarea es precisamente el hecho de ser este un tema que no fue trabajado con mayor detenimiento por el mismo Marx, y prácticamente no tratado -luego de su muerte- por la literatura marxista o los estudios marxológicos en general. Ya sea el marxismo en su versión soviética, el llamado marxismo occidental<sup>1</sup> o el latinoamericano, el tema de la realización de la filosofía ha sido prácticamente ignorado. Incluso ahí donde correspondía dedicarle un espacio importante, como cuando se trata del tema de la unidad entre teoría y práctica, ha pasado también desatendido. Esto es ciertamente llamativo, pues el proyecto de Marx puede entenderse como orientado por el objetivo de realizar la filosofía, idea que, en cuanto tal, no comprende únicamente o necesariamente la autoconciencia teórica del pensador en mención, sino incluso se corresponde con la actitud práctica que asumió este frente al estudio de la filosofía, estudio relegado para centrar en la investigación económica e histórica. Incluso, podríamos afirmar: la obra de Marx y su personalidad histórica pueden ser reconocidas en su unidad siempre y cuando se parta de la idea marxiana de la realización de la filosofía, con lo que se borra cualquier distinción entre el “Marx joven” y el “Marx maduro”, el “Marx filósofo” y el “Marx científico”<sup>2</sup>.

Sin embargo, de entre toda la literatura marxiana, encontramos en los prudentes teóricos de la Escuela de Frankfurt una excepción, pues de alguna manera estos pensadores hicieron en más de una oportunidad mención de esta cuestión y nos legaron reflexiones al respecto muy interesantes que nos sirven ahora de apoyo en la sistematización de esta idea y en la comprensión de la misma. Decimos “prudentes”, pues por su parte prefirieron llamar a sus estudios *Teoría Crítica* en lugar de marxismo, muy a pesar de ser su intención original y constante

---

<sup>1</sup> Entre los representantes del marxismo occidental, el concepto de realización de la filosofía se encuentra, por ejemplo, en Korsch (1971), Lefebvre (1978), Guy Debord (2010) y en artículos del llamado “movimiento situacionista”.

<sup>2</sup> Como lo que pretende hacer Althusser (1967).

el pensar los problemas filosóficos y sociológicos desde el pensamiento de Marx. Pero, de igual forma, sus comentarios o breves reflexiones sobre el punto a tratar nos sirven únicamente como referencias o ideas-fuente, pues lo que nosotros haremos será construir todo un cuerpo teórico que sustente la idea de realización de la filosofía desde el mismo Marx, colocándola como el objetivo final del marxismo en tanto teoría de la revolución.

Cabe ahora precisar lo siguiente: no se trata de seguir un hilo conductor de tal manera que encontremos en los escritos de Marx, de forma cronológica, una secuencia de sus primeras ideas hasta la “idea final” que sería la de la realización de la filosofía. Ni tampoco es una conclusión que nos remita a una cronología biográfica, incluso ahí donde existan coincidencias de este tipo. Se trata, más bien, de sistematizar el contenido de la obra de Marx de tal manera que reconozcamos en toda ella, en su conjunto, no de modo historiográfico y cronológico, sino en su forma total y lógica, cómo se entiende la realización de la filosofía y qué lugar ocuparía en su obra general. Nuestra tesis nos remite a considerarla como la finalidad de todo su trabajo.

Bajo esta metodología, que el mismo Marx describe en su importante *Einleitung* de 1857 y que emplea para su estudio de la sociedad, hemos partido de un análisis de su obra general, entendiendo este análisis como fragmentación del todo o -con Marx podríamos decir- fragmentación del primer todo que nos permite reconocer las distintas ideas o tesis presentes en su teorización. Posteriormente, una vez tratada la teoría de Marx en sus “partes simples”, emprender el camino de regreso, esto es, el proceso de síntesis, mediante el cual ordenamos y sistematizamos las ideas que nos dan como resultado un nuevo todo. Este nuevo todo sería el que nos permite sustentar nuestras conclusiones tal como las hemos formulado. Podríamos decir, por tanto, que la presente investigación propone también una forma determinada de leer la obra de Marx, se trata, por ende, de una tesis interpretativa. Asimismo, haciendo una distinción entre el método de investigación y el método de exposición que Marx (1975b) establece en el Epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*, donde afirma:

“Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real.” (p. 19)

Lo que nuestro esquema muestra es la exposición de la síntesis ya concluida. De este modo, el desarrollo de nuestro trabajo se expresa de la siguiente manera:

En primer lugar, Marx no podría arribar a una perspectiva propia sobre la realización de la filosofía si no parte de las premisas materialistas e históricas que junto a Engels establece. Así, la filosofía solo puede comprenderse como algo propio de la conciencia de los hombres, por lo que corresponde, en un primer momento, las diversas condiciones de vida de los hombres. Una vez comprendido esto, en segundo lugar, nos dirigimos a una cuestión muy delicada y muy poco tratada por los autores: la subjetividad. Tratar el tema de la conciencia es entonces tratar el tema de la subjetividad, la constitución del sujeto, porque -tal como afirman Marx y Engels (1968)- la conciencia de los hombres solo puede ser entendida como *conciencia de los hombres históricos reales*, como *su* conciencia. Establecer la relación entre el ser y la conciencia es un momento crucial para los fines de este trabajo, pues solo así puede entenderse el verdadero alcance de toda reflexión filosófica, al margen de su pretendida universalidad. Precisamente Marx siempre recordará que, así como no debemos considerar a un hombre a partir de las ideas que este se hace acerca de sí mismo, de igual manera la sociedad no puede estimarse a partir de las ideas que esta se ha hecho sobre sí misma. Pero en este momento, la aguda crítica histórica y materialista de Marx se dirige contra la filosofía: no podemos tomar tampoco a la filosofía por lo que ella dice acerca de sí misma, antes bien, hay que estudiarla y explicarla en base a sus premisas objetivas. Será entonces que, en esta línea, Marx llegará a tipificar a toda filosofía como ideología o, en su definición posterior, como falsa conciencia (Engels, 1974b). En tercer lugar, entonces, tendremos que entender el carácter ideológico de la filosofía: la filosofía en sus pretensiones de universalidad no es consciente de su parcialidad, pero en su formulación se hace evidente como un pensar que se ha trazado determinadas metas, por tanto, corresponde analizar hasta dónde la filosofía puede

satisfacer sus propias exigencias. El cuarto y último punto sería prestar atención a las posibilidades de la realización de la filosofía, tal como se ha concebido y tal como Marx la concibe. De este modo, llegamos al momento en que Marx, al reconocer las limitaciones de todo pensar filosófico, postula las condiciones y la única forma en que la filosofía puede llegar a cumplir sus objetivos: la filosofía solo se realiza en tanto deja de ser filosofía, su realización es al mismo tiempo su fin en tanto filosofía. Es por ello, un proceso inmanente. Es la misma dinámica del pensar filosófico el que nos brinda los elementos para comprender su desenlace, el cual nos dirige inevitablemente a la unidad entre la teoría y la práctica, relación muy poco problematizada desde la perspectiva que presentamos nosotros. Finalmente entra a escena un agente como *conditio sine qua non* para la realización de la filosofía: el proletariado. Marx (1981b) dirá:

“Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.” (p. 391)

[La filosofía no puede realizarse sin la abolición del proletariado, el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía]

Cómo es posible, entonces, esta relación entre el papel del proletariado como clase y los fines que ha perseguido la filosofía a lo largo de su historia y por qué la realización de la filosofía depende de esta clase en particular, es algo que se desarrollará en el punto correspondiente. Baste con lo dicho hasta acá a modo de introducción de lo que expondrá detenidamente la presente investigación.

En cuanto a los elementos formales, queríamos señalar lo siguiente: ahí donde no nos han convencido las traducciones al alcance y hemos querido ser más fieles con el texto original, hemos optado por citar directamente el alemán seguido de nuestra traducción libre entre corchetes. Para esto nos hemos servido de los *Marx-Engels Werke* (MEW) de la editorial Dietz de Berlín. Lo mismo sucede con las citas en inglés. Las referencias, ya sea en el caso de citas completas o de términos que se destacan, se han comprendido en su totalidad en la bibliografía cumpliendo con las normas APA.



# CAPÍTULO I

## MARX Y EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA

### I.I. HISTORIA Y DETERMINISMO ECONÓMICO

Para dar cuenta del surgimiento de la conciencia, y con ello, lograr entender el carácter de la filosofía en general, es importante antes comprender el alcance del método materialista e histórico fundado por Karl Marx y Friedrich Engels. Para esto, es pertinente hacer una breve referencia a los problemas que guiaron a ambos, pero en particular a Marx, hacia un nuevo método interpretativo y de investigación que, desde su formulación, fue la base metodológica de toda teorización que emprendieran, sea esta filosófica, económica, histórica, etc.

A muy temprana edad, el aún adolescente Karl Marx escribía:

“Ahora bien; no siempre podemos escoger en la vida aquella posición hacia la que nuestra vocación nos llama, pues las relaciones en que nos encontramos dentro de la sociedad se encargan, hasta cierto punto, de decidir por nosotros antes de que nosotros mismos lo hagamos.” (Marx, 1982a, p. 2)

En este fragmento de sus *Reflexiones de un joven en la elección de una profesión* (1835), destacado también por Mehring (1967), Cornu (1965) y González (2012) entre otros, sin saberlo, el joven Marx había dado con una brillante intuición que sería el germen de toda una concepción que cambiaría la forma de plantearse los grandes problemas teóricos de la humanidad, entre ellos, los problemas filosóficos. Pero, si bien es interesante este hecho, los debates principales y que directamente lo introdujeron en los asuntos históricos y filosóficos vendrían después, cuando, por una parte, como estudiante universitario conoce la filosofía hegeliana, y más aún cuando empieza a ser crítico con esta, y por otra, cuando inicia su activismo político como redactor en la llamada Gaceta Renana, donde se verá envuelto en polémicas que demandaban cierto conocimiento de las cuestiones del derecho y la economía.

Marx, como ya es conocido y ha sido documentado en una abundante bibliografía académica<sup>3</sup>, proviene de las filas de los Jóvenes Hegelianos o Hegelianos de Izquierda, agrupados todos ellos en torno a la personalidad de Bruno Bauer, amigo y asesor que tendría por un momento una influencia importante en el pensamiento de Marx. Sin embargo, mientras en su evolución intelectual los jóvenes hegelianos fueron acercándose cada vez más a posturas individualistas, Marx viraba del liberalismo hacia tendencias socialista y comunistas. Esto hizo inevitable su progresivo alejamiento del círculo hegeliano, llegando a antagonizar con ellos en cuanto a perspectivas cuando, a lado de Engels, definieran su propia postura teórica. Pero el Marx disidente de la juventud hegeliana no era aún el Marx de la comprensión económica de la sociedad, a pesar de ser la época de sus primeras investigaciones como redactor y director de la Gaceta Renana. Será recién desde su estadía en Francia donde, motivado por el artículo *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1844) de Friedrich Engels en los *Deutsch–Französische Jahrbücher*, iniciará sus estudios sistemáticos de economía. Interés que se verá fortalecido gracias a la experiencia directa que tuvo a lado del movimiento obrero francés. De esta época, Marx (1980) relata lo siguiente:

“Friedrich Engels, con quien he estado manteniendo un constante intercambio epistolar de ideas desde la aparición de su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas (los *Deutsch–Französische Jahrbücher*), había llegado conmigo, por otra vía (véase su *Lage der arbeitenden Klasse in England* [*La situación de la clase obrera en Inglaterra*]), al mismo resultado, y cuando se estableció asimismo en Bruselas en la primavera de 1845, resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica.” (p. 6)

Esta colaboración a la que hace referencia Marx es el escrito que con posterioridad se conocería como *La ideología alemana* (1845 – 1846). Texto donde efectivamente ambos pensadores “ajustan cuentas” con su “antigua conciencia

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, en Auguste Cornu (1965), Ernest Mandel (1973), Mehring (1967), entre los que hemos considerado para este trabajo.

filosófica”<sup>4</sup>, pero en la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. Es entonces, a partir de esta época y de este texto en particular, que podemos hablar de una concepción materialista de la historia. Concepción o método que, como era de esperarse, en su desarrollo fue consolidándose y ampliando sus alcances, esto siempre bajo los lineamientos fundamentales establecidos en el mencionado trabajo.

Vemos, entonces, que Marx debía hacer frente al idealismo filosófico de su época, el cual -para entonces- encontraba en la filosofía hegeliana su expresión más condensada y elevada. El problema presente en esta filosofía, al igual que en todo idealismo, es que estudia la historia a partir de pautas fuera de la historia o toma al hombre no en su movimiento real. En la *Fenomenología* de Hegel -afirma Marx (1962b)- el hombre es convertido en autoconciencia, y de este modo, la historia, que es producida por el hombre -lo cual, es uno de los grandes aciertos de la filosofía hegeliana-, aparece como producida por el movimiento de la autoconciencia. Asimismo, si prestamos atención a su filosofía de la historia, encontramos que la historia de los pueblos es entendida como la historia de su autoconciencia de la libertad (Hegel, 2010). De ahí que la historia universal sea el camino que recorre el espíritu, el cual, a través de los hombres, se hace consciente de su libertad. Estudiar la historia de un pueblo, por ello, comprende estudiar la conexión de sus realizaciones culturales con su propio concepto de la libertad. Para Hegel (2010), un pueblo llega a su máximo esplendor cuando vive y obra de acuerdo con su concepto de la libertad, dado que,

“La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte. Esto significa que su Estado, su religión, su arte, su derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo” (p. 120)

---

<sup>4</sup> Engels fue también un Joven Hegeliano, y se mantuvo en este grupo aún más tiempo que Marx. Sin embargo, será la experiencia que tendrá en Inglaterra de las condiciones de trabajo y vida de la clase obrera lo que lo conduciría a las mismas conclusiones de Marx (Cornu, 1965).

Podemos reconocer en estas reflexiones no solo un principio idealista de investigación, sino también mucha coherencia desde el punto de vista materialista. Por ejemplo, es interesante ver cómo Hegel reconoce los hechos de la historia no como un conjunto de hechos fortuitos, sino en su conexión orgánica dentro de una totalidad histórica, algo que hasta el momento no se realizaba por parte de las filosofías tanto idealista como materialista. Sin embargo, esta organicidad o movimiento dialéctico del todo social Hegel solo logra respaldarlo en un elemento de la filosofía idealista: el espíritu. Marx, entonces, cuya reflexión también se dirigirá a la totalidad histórica, encontrará el principio real del movimiento, no solo de la conciencia sino de toda realización social.

Marx, ya en sus primeros años como un joven revolucionario, pudo entender que las condiciones materiales de vida tenían un impacto, si no determinante, sí importante sobre el desenvolvimiento social de los hombres. La ocasión de emprender una pequeña investigación sobre el robo de la leña en su época de redactor de la Gaceta Renana, lo obligó a profundizar en el verdadero origen de tales conflictos sociales. Así, pudo demostrar y concluir que los acontecimientos en Renania no eran más que hechos motivados por intereses plenamente materiales, así como los conflictos que parecían ser conflictos jurídicos solo eran manifestación de conflictos económicos provocados por un proceso de acumulación que se desarrollaba en Alemania (Marx, 1982b). Aquel año (1842), Marx se interesaba además en realizar un estudio minucioso de la filosofía del derecho de Hegel. De este modo, gracias a la experiencia acumulada como periodista involucrado en las disputas sobre derecho y economía, podía poner en cuestión los planteamientos de su más importante influencia filosófica. Con ello, rechazará el estudio hegeliano del derecho como despliegue del concepto, pues aquella filosofía consiste en explicar cómo de la necesidad del concepto, ya sea la 'voluntad', la 'libertad', el 'Estado', se sigue el movimiento de la realidad. Para Marx, esto era un postulado completamente arbitrario, pero más aún, conservador, pues el movimiento inmanente de las categorías, al tener como forma de realización las instituciones del Estado prusiano, terminaba por ser nada más que la justificación del estado de cosas existente. Para

Hegel -afirma Marx (1981a)- “Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment” (p. 216) [El momento filosófico no es la lógica del asunto, sino el asunto de la lógica]. Para Marx, ha llegado el momento de tener siempre como punto de partida ‘la cosa misma’, no la Lógica o cualquier idea que se quiera plasmar *sobre* la realidad, sino un atenerse al movimiento efectivo de la realidad. De esta manera, gracias a la profundización que iban adquiriendo sus estudios económicos, a lo que se suma su ligazón cada vez más estrecha con el movimiento obrero, Marx va consolidando esta concepción materialista de la historia donde la economía pasará a ser lo determinante.

En contraposición al idealismo -afirman Marx y Engels (1968)- el materialismo parte de la observación de la vida misma del hombre y la sociedad. No se trata de plasmar una idea preconcebida (por ejemplo: las ideas que los hombres se hicieron acerca de sí mismos en una época dada) para así analizar las relaciones de los hombres bajo esa pauta ‘traída desde afuera’. El análisis materialista -para ambos autores- parte de los hombres mismos, tal como estos manifiestan realmente su existencia. Siguiendo esta premisa, observamos que la primera condición de existencia de la sociedad es la conservación de los individuos que la integran, conservación que solo se logra en tanto estos garantizan sus medios materiales de vida. Es esta producción de la vida material la que en primer lugar regula la vida de los hombres, y es su primaria relación con el mundo. Por tanto, los hombres se ven obligados desde un primer momento a organizar su vida en torno a esta condición práctico-productiva. El hombre *se forma* en base a esta actividad, *se hace* hombre con la producción, no como una actividad añadida a su vida, sino en tanto la producción es la que *hace ser al hombre lo que es*; el hombre se hace hombre en tanto productor. Pero, además -dirán Marx y Engels (1968)- no se debe entender la producción solo como reproducción de la existencia física, pues esta es, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, “un determinado modo de vida”. “Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción” (p. 19).

Debemos observar, además, que la satisfacción de necesidades y la adquisición de nuevos instrumentos traen consigo la aparición de nuevas

necesidades, y con cada nueva necesidad una nueva forma de cooperación entre los productores. Por ello, un modo de producción implica siempre un modo correspondiente de cooperación. Éste último, afirman ambos autores, constituye una fuerza productiva, y la suma de las fuerzas productivas condiciona el estado social. Las capacidades que el hombre va alcanzado conforme a su forma de cooperación van modificando, a su vez, el modo en que se organizan, por ello, la historia de la organización humana, o propiamente, la historia de la humanidad tiene que estudiarse siempre en relación al desarrollo de estas fuerzas productivas. Por consiguiente -agregan Marx y Engels (1968):

“Se manifiesta, por tanto, ya de antemano una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una “historia”, aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.” (p. 91)

En este proceso histórico, la propiedad cumple un papel decisivo, pues es un elemento de la producción, y podríamos decir, el elemento fundamental del que parten los demás elementos productivos. Una forma de propiedad trae aparejado una forma de producir, y con ello, una forma de distribuir lo producido. Una comunidad tribal, por ejemplo, cuyo régimen de propiedad es comunitario, establece determinadas relaciones entre los hombres acorde a esas relaciones de propiedad. Por ello, en un estudio más minucioso de los modos de producción pre-capitalistas, Marx (1982d) trata de tipificar las formas principales de propiedad que dieron lugar al capitalismo: tenemos el modelo asiático, originado al interior de la tribu o por la unión de muchas tribus. En este modo de producción la propiedad sobre la tierra se concibe como propiedad colectiva, como propiedad de la comunidad, y el trabajo de los individuos es producción para sí y para las necesidades comunitarias, sean estas de defensa, religión, etc. El individuo se relaciona con la tierra como con algo no suyo, sino ajeno, propiedad de la unidad comunitaria que, en algunos casos como en oriente, está representada por el déspota. Esta forma de organización social puede tratarse también de una unidad comunitaria basada en la asociación de los jefes de familia. La forma despótica o democrática de la organización social,

por lo tanto, está determinada por las relaciones que establecen los hombres en la producción, partiendo de sus relaciones de propiedad (Marx, 1982d). Tenemos también el modelo romano, donde los sujetos se comportan como propietarios privados de la tierra, pero esto lo consiguen únicamente en tanto miembros de una entidad comunitaria representada por el Estado. Lo que le da derecho al individuo de explotar la tierra es su pertenencia al Estado, pues solo su pertenencia al Estado es lo que le da calidad de ciudadano. Además de esto, existe siempre un *ager publicus*, tierra que se destina al fondo de consumo de la comunidad o para fines religiosos, etc. Debido a que el único inconveniente para el disfrute de la propiedad puede ser el peligro que ronda los límites territoriales, las familias se organizan principalmente para la defensa, siendo el Estado principalmente una entidad militar. La necesidad de organizarse para defender las propiedades individuales demanda la centralización en ciudades, pues solo esta permite ejercer las actividades de defensa de manera adecuada. Marx (1982d) nos habla también del modo germánico de organización, este consiste en la unión de familias que comparten lazos de sangre, lengua, etc., en tanto propietarios privados. A diferencia de la propiedad romana, donde el individuo tiene derecho a poseer una tierra por ser este parte del Estado y donde se hace valer como ciudadano en tanto trabaja la tierra, el modelo germánico es la unión de propietarios que en su asociación hacen valer su unidad, unidad en tanto particulares. Propiamente, entonces, no es la unión de individuos, sino su reunión, y este es el motivo principal por el cual las familias se establecen en el campo, cumpliendo la ciudad una demanda accesoria a la vida de los propietarios. El Estado, por su parte, carece de una representación externa y autónoma frente a los asociados, y -sostiene Marx (1982d)- solo cobra “existencia real” cuando “los propietarios libres de la tierra deben reunirse en *asamblea*.” (p. 442)

Estas relaciones de propiedad que forman parte de las relaciones de producción van a dar paso a la producción de tipo capitalista, y consigo, a la apropiación capitalista. Si la acumulación de capitales solo es posible con la explotación de la fuerza de trabajo, es necesario que en algún momento el hombre

deje de comportarse hacia la tierra como con algo suyo o como algo que le corresponda por derecho. Las formas anteriores se caracterizan justamente por esta unidad entre el hombre y la propiedad, aún en condiciones de explotación. El capitalismo, por el contrario, se caracteriza por la escisión entre el hombre y su medio de producción, *conditio sine qua non* para la compra y venta de la fuerza de trabajo. En un proceso -que Marx (1975b) va a ubicar entre los siglos XIV y XVI- que llamará “acumulación originaria”, se dará una apropiación en gran escala de grandes hectáreas de tierras que, destinadas al pastoreo, significará también la expropiación de grandes masas de campesinos que pasaran a conformar la clase de los asalariados. Esta nueva forma de producir traerá consigo también una nueva legislación, ajustada ahora a los intereses de la producción capitalista. Las sociedades anteriores tenían como fin de la producción la satisfacción de la necesidad, el consumo, o valor uso, mientras que la nueva configuración social, el capitalismo, es producción que tiene como fin el enriquecimiento, el valor de cambio. Así, desde los inicios del capitalismo se empezarán a implantar una serie de legislaciones en favor de la explotación capitalista. Marx relata en *El Capital* la serie de leyes que se empezaron a promulgar para satisfacer estos fines. La industria - en su primer momento manufacturera-, no tenía la capacidad de absorber la mano de obra que llegaba del campo producto de la expropiación de masas de campesinos, esto provocó un gran vagabundaje en Europa ante lo cual se promulgaron una serie de leyes que, en muchos casos, sometía a una explotación brutal a los campesinos desposeídos. A su vez, en otros momentos la poca presencia de asalariados tenía como consecuencia la exigencia de salarios altos; frente a esto, se tuvieron que promulgar leyes que establecían el “salario máximo”, de tal forma que las ganancias de las industrias fueran garantizadas. (Marx, 1975b)

Pero estos cambios no solo afectaban la organización económica de los hombres y su marco jurídico e institucional, sino incluso sus relaciones interpersonales como son las relaciones familiares. Max Horkheimer (2005), teórico de la Escuela de Frankfurt, presta atención al impacto de la economía capitalista en la familia: en una economía basada en la manufactura, la autoridad del padre reside



en su amplio conocimiento, incluso artístico, de la producción de bienes necesarios para la familia y la comunidad, como también el trabajo sobre la tierra. Este conocimiento es consecuencia de muchos años de experiencia que redundan en un respeto hacia las personas mayores. Podemos ver, por ello, cómo los ancianos han sido reverenciados desde épocas muy antiguas, considerados siempre como sabios; su palabra tenía, por lo general, autoridad sobre los jóvenes. Sin embargo, la introducción del maquinismo trajo consigo la destrucción de la economía familiar basada en la manufactura y la producción social basada también en esta. La manufactura sucumbe frente a la industria, que es en sí un desarrollo más de las fuerzas productivas de los hombres, la cual demanda un trabajo cada vez más unilateral, más sencillo, y de mayor resistencia. En este mundo maquinizado, las diferencias que posibilitaban un trato respetuoso entre jóvenes y adultos, entre padres e hijos, se borran, teniendo como consecuencia inmediata una transformación de estas relaciones éticas que quedan en pie solo en tanto tradición<sup>5</sup>, pero que, al perder el soporte económico que les daba vigencia, se van diluyendo. Podríamos incluso añadir nosotros que, con la producción basada en la informática, se da un impulso aún más lesivo para la destrucción de las relaciones éticas generacionales, pues el adulto y el adulto mayor quedan cada vez más rezagados dentro de estas formas de producir. Las relaciones éticas se ven también transformadas al cambiar el modo de cooperación productiva de los hombres, con lo cual, queda claro que

“La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.” (Marx y Engels, 1968, p. 26)

El capitalismo, como cualquier otra sociedad, se basa en un tipo de propiedad y en una forma particular de explotarla, de esta surge nuevamente una ideología, una moral, un tipo de gobierno -como lo hemos visto al explorar las formaciones

---

<sup>5</sup> Y con ello, asegura Horkheimer (2005), “[l]a autoridad en el hogar pasa a adquirir así un aspecto irracional.” (p. 83)

pre-capitalistas-, pero para Marx y Engels (1986), es con el capitalismo que se alcanza una completa subyugación del hombre a la economía. Mientras que en formas pre-capitalistas aún regían criterios como la sangre, el idioma, la religión, la tradición, en el capitalismo todas las relaciones se han tornado puramente económicas (Lukács, 1970), incluido el Estado, que con la sociedad burguesa toma por completo un carácter de clase (Marx y Engels, 1968).

Las revueltas en París entre 1848 y 1851 le dan a Marx la oportunidad de demostrar la validez de su concepción de la historia. La discordia entre las casas monárquicas aún presentes en la escena política francesa se consideraba siempre una rivalidad de principios entre distintas dinastías: los Borbones y los Orleáns. Sin embargo, Marx (1974b) va a demostrar que la discordia entre ambos sectores y partidos no es su filiación u honor a sus respectivas dinastías, sino el conflicto entre dos tipos de propiedad. Mientras que un gobierno de los legitimistas (Borbones) significaba el gobierno y la predominancia de la gran propiedad territorial, el gobierno de los orleanistas era el gobierno y predominio del capital financiero y la gran industria.

“Que, al mismo tiempo, había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios que los mantenían unidos a una u otra dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar (...) Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esforzase por convencerse a sí misma y por convencer a la otra de que lo que las separaba era la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que las dos dinastías se uniesen.” (Marx, 1974b, p. 35)

Por otra parte, se manifestaba también la disputa con la burguesía republicana, opuesta a las dos casas monárquicas, partidaria de la democracia y opuesta a la autocracia. En un momento, durante las revueltas, esta clase tuvo que apoyarse en las masas campesinas y proletarias, pues eran las únicas clases que podían compartir ciertos ideales en contra del absolutismo. Pero, como no son los ideales los que mueven a los hombres sino los intereses materiales reales (Marx, 1975), en un momento en que los campesinos y proletarios quisieron dar un paso

adelante en sus demandas -demandas incompatibles con los intereses de la burguesía industrial representada como burguesía republicana- se expresó el verdadero carácter histórico de dicha burguesía, pues en aquel momento

“ya ni el lenguaje la separaba de las fracciones burguesas monárquicas, pues los intereses de la burguesía, las condiciones materiales de su dominación de clase y de su explotación de clase, son los que forman precisamente el contenido de la república burguesa.” (pp. 57 – 58)

La burguesía republicana, que encarnaba los intereses de la burguesía industrial, dio la espalda a los proletarios durante la insurrección de junio de 1848, y apoyándose en una mayoría parlamentaria, relegó a los obreros, persiguiendo y encarcelando a sus dirigentes. Esto sería una muestra de que al final siempre son los intereses económicos los que se terminan imponiendo. La producción determina también las pugnas entre distintos partidos y sectores de la sociedad.

Observamos, entonces, que toda forma de producción con su forma particular de propiedad determina la forma de organización social, geográfica, jurídica, política, e incluso moral de los hombres. Ya el solo hecho -señala Marx (1982d)- de que toda propiedad necesita ser protegida y que, por tanto, necesita una forma de administrar justicia, ya sea mediante la policía u otros, es una muestra palpable de que

“Cuando se reducen estas trivialidades a su contenido real, éstas expresan más de lo que saben sus predicadores. A saber, toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. (...) A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, p. ej., aplicando el derecho del más fuerte. Olvidan solamente que el derecho del más fuerte es también un derecho, y que este derecho del más fuerte se perpetúa bajo otra forma en su “estado de derecho”. (p. 8)

Mientras Hegel -como fue mencionado líneas arriba- fundaba el derecho en el despliegue del concepto<sup>6</sup>; Marx, por su parte, descubre que el verdadero fundamento del Estado y el derecho es la producción de la vida material. Estas fuerzas productivas van configurando las instituciones que en ella se sustentan.

---

<sup>6</sup> Motivo por el cuál Marx (1981a) dirá que “So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik” (p. 217) [Toda la filosofía del derecho es solo un paréntesis de la Lógica].

Aquello que Hegel llamaba “sociedad civil” es, pues, como afirman Marx y Engels (1968), “el verdadero hogar y escenario de toda la historia”, lo cual demuestra “cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado” (p. 38). La sociedad civil es el fundamento del Estado y del derecho, incluso podríamos decir que, en cuanto “abarca toda la vida económica de una fase”, “trasciende los límites del Estado y de la nación” (p. 38). Ella comprende las relaciones económico-sociales establecidas entre los hombres, y es en ella donde se desarrollan todos los conflictos que luego la historiografía tradicional aborda como conflictos autónomos regidos por su propia dinámica, ya sean estos conflictos de carácter político, moral, filosófico, etc.

El problema de la sociedad contemporánea es que las fuerzas productivas de los hombres han llegado a construir un entramado social sumamente complejo, sobre el que no se posee finalmente ningún control. Por este motivo, el individuo de la sociedad burguesa, al encontrarse constantemente con situaciones y relaciones fortuitas, cree encontrarse en un medio que le permite el despliegue de su voluntad, es decir, se imagina libre, pero en realidad es menos libre, en tanto está más supeditado a un poder material del cual no posee conciencia. La voluntad, los contratos, y toda esfera de la libertad pensada por Hegel (2000), dependen por completo de las relaciones económicas y de propiedad, pues, por más que lo desee, la “voluntad particular” solo puede hacerse efectiva si cuenta con una propiedad en donde darse realidad.

En consecuencia, todo hombre llega al mundo y se encuentra con relaciones ya establecidas que lo hacen parte necesariamente de una clase social. “El individuo suelto, al que se le imbuye la tradición y la educación podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta” (Marx, 1974b, p. 35), pero su pertenencia a una clase y la formación unilateral y particular que encuentra en ella van determinando la formación de su personalidad y subjetividad. La economía determina su dimensión objetiva y subjetiva. Y cuando hablamos de clases sociales,

no solo hacemos referencia a relaciones de propiedad, sino también a las diferencias que se establecen en el trabajo social: la división social del trabajo.

## **I.II. DIVISIÓN DEL TRABAJO**

Las fuerzas productivas de los hombres, como la suma de su cooperación, tiene entre uno de sus principales componentes a la división del trabajo. Ya en su momento, Adam Smith (1958) elogiaba los logros de la humanidad gracias a una división cada vez más profunda del trabajo, tornando su postura en una apologética de este fenómeno social. Razones no le faltaba, pues gracias a esta el hombre logró un gran impulso de su productividad, lo que tuvo como consecuencia un aumento de la riqueza social y, por tanto, un mayor disfrute. Pero, por otra parte, lo que no denunciaba, o por lo menos no con suficiente fuerza, era la progresiva unilateralización de las capacidades del Hombre. Hegel (2000), quien también veía en la división del trabajo un mecanismo mediante el cual la sociedad “conserva y aumenta la riqueza natural” (p. 263), no fue ajeno a las consecuencias perniciosas de esta. En su momento, supo prever que, con la unilateralización a la que esta condenaba al trabajador, se daban las condiciones que posibilitaba su futuro reemplazo por la máquina. Hegel (2000) observó además que, mientras por un lado se acumulaba gran riqueza, por otro, la clase trabajadora se hundía en una mayor dependencia y penuria. Pero Hegel no fue capaz de juzgar adecuadamente esta nueva condición del hombre, no llegó a ver sus raíces históricas y materiales, y por ello, finalmente sus reflexiones quedan como un lamento frente a una situación que se considera inevitable e invariable.

Para Marx, la división del trabajo, -tal como lo indicamos arriba- es parte de las fuerzas productivas de los hombres. Esto quiere decir que su desarrollo tiene una influencia también determinante en la organización política, jurídica, ideológica, de la sociedad: es una forma de cooperación entre los individuos. Ahora bien, dijimos anteriormente que la producción no es solo reproducción de la vida física de

los hombres, sino un modo de manifestar su vida. Si los hombres son *como* producen, y en la producción cada uno asume roles distintos, esto quiere decir que las formas de manifestar su existencia serán tan numerosas y unilaterales como lo son sus papeles en el aparato productivo. Las distinciones entre hombres, entonces, no solo se establecen con relación a la propiedad, sino también a la división del trabajo. La historia de la humanidad hasta ahora ha sido la historia de la profundización de la división del trabajo.

Marx y Engels (1968) parten por caracterizar una división natural del trabajo. Esta, a su juicio, se establece por las diferencias físicas entre los hombres. Las diferencias entre mujer y varón dan la primera pauta en esta división, así como las diferencias entre niños, adultos y ancianos<sup>7</sup>. Luego, esta división del trabajo se va desarrollando producto del intercambio comercial. En un inicio, las sociedades se sustentaban en unidades económicas como la familia, el clan o la tribu, las cuales producían todo lo necesario para sí, en ellas no había un divorcio entre el trabajo agrícola y la manufactura (Lenin, 1974b), estas unidades económicas garantizaban todo ello. La primera división del trabajo que aparece es la división entre agricultura y manufactura al interior de estas comunidades, de esta manera, inicia lo que más adelante se desarrollará como contradicción entre el campo y la ciudad con intereses contrapuestos (Marx y Engels, 1968). Asimismo, las relaciones comerciales entre comunidades<sup>8</sup> van ampliando la división del trabajo, pues los pueblos van especializándose en un tipo particular de mercancías. Claro está, siempre estas mercancías constituyen el excedente, pues la producción comunitaria tiene por objetivo el valor de uso, es decir, el disfrute de la producción, y no el valor de cambio,

---

<sup>7</sup> “Dentro de una familia, y luego de un desarrollo posterior, dentro de una tribu, surge una división natural del trabajo a partir de las diferencias de sexo y edad, o sea sobre una base estrictamente *fisiológica*.” (Marx, 1975b, p. 428)

<sup>8</sup> Hay que tener en cuenta que en un primer momento el intercambio comercial no se da entre individuos de la misma comunidad, pues en éstas aún no hay un divorcio entre agricultura y manufactura, y donde la hay, es en un régimen colectivo de propiedad y, por tanto, una apropiación colectiva. El intercambio de mercancías, por ello, “comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas” (Marx, 1975b, p. 107)

no se produce con vistas al intercambio (Marx, 1975b). Con la aparición de la propiedad, producto de las guerras, los saqueos, se establece una división del trabajo que implica ya una división cuantitativa y cualitativa del trabajo (Marx y Engels, 1968). Se produce más adelante la separación del comercio de la agricultura y la manufactura, surgiendo así los hombres y pueblos dedicados exclusivamente al comercio; con esto, la necesidad de establecer rutas marítimas y terrestres se hizo perentoria para la consecución de sus objetivos económicos, esto, a su vez, demandó un mayor desarrollo de la ciencia y nuevas formas del derecho. “La primera ciudad que en la Edad Media mantenía un comercio externo por mar, Amalfi, fue también la primera en que se desarrolló un derecho marítimo” (Marx y Engels, 1968, p. 73). El derecho, por tanto, se desarrolla conforme a los cambios en las relaciones de propiedad y el desarrollo de la división del trabajo, lo mismo ocurre con la ciencia. Aquello que en todas las sociedades ha determinado el avance científico, ha sido la producción, esta es la que dota a la ciencia tanto de su fin como de su material (Marx y Engels, 1968), sin ser más que una parte de la división social del trabajo. La división entre trabajo manual e intelectual es la base de la *reificación* de la teoría, pues genera la idea de que una teoría científica se puede “fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico.”<sup>9</sup> (Horkheimer, 2000, p. 29)

Durante las distintas manifestaciones de feudalidad, la explotación en el campo va a obligar a muchos siervos de la gleba a migrar hacia la ciudad, donde se encontrarán con los gremios de artesanos; en estos -aseguran Marx y Engels (1968)- se establece una relación de dependencia personal tal y como imperaba en el campo. Pero la división del trabajo cobrará nuevamente impulso con el avance de los talleres manufactureros. Marx describe en *El Capital* las formas en que se origina la manufactura: o bien es a partir de la concentración de artesanos de distintos oficios que, como resultado de la dedicación exclusiva a la creación en conjunto de una sola mercancía (por ej. los coches), pierden destreza y terminan

---

<sup>9</sup> Este tópico lo desarrollaremos mejor en próximos apartados.

por especializarse en la producción de una parte de una mercancía en particular; o bien se congregan artesanos del mismo oficio, que pasan a distribuirse las tareas para la producción de una misma mercancía, y por tanto terminan también por especializarse en una sola actividad repetitiva. Pero en cualquiera de sus formas “su figura final es la misma: *un mecanismo de producción cuyos órganos son los hombres*” (Marx, 1975b, p. 412). La manufactura reproduce la división del trabajo, y esta se hace más profunda con la producción industrial. Mientras que en la manufactura aún hay lugar para la destreza, en la producción industrial se anula ya por completo la personalidad del trabajador. En la época de la manufactura encontramos una relación particular entre el trabajador y su herramienta: esta viene a ser una extensión de sus órganos (Marx, 1975b) permitiéndole un mayor alcance. De por sí, la existencia de herramientas cada vez más especializadas demanda también un sujeto cada vez más especializado en una actividad determinada, pero incluso en esta situación, la herramienta se ajusta a las necesidades del trabajador. Sin embargo, con la máquina pasa algo distinto. Ella cumple la labor de muchos trabajadores, es decir, rebasa las habilidades y posibilidades de un trabajador, y como tal, demanda una forma de manipulación distinta a la de la herramienta. Ya no es el sujeto que manipula la herramienta, sino un sujeto que sirve a la máquina; es decir, con la gran industria el trabajador se ajusta a las necesidades de la máquina. La especialización llega pues a grados extraordinarios, que empiezan a reproducirse en todos los aspectos de la vida. Esta especialización que despersonaliza el trabajo y limita a todos los individuos no comprende únicamente la producción industrial, sino todos los niveles de la división social del trabajo. Es interesante cómo a este respecto Lukács (1970b) hace referencia a la labor periodística. Entre muchas otras expresiones de despersonalización o deshumanización del trabajo producto de la especialización y adaptación a mecanismos objetivos, la labor del periodista se evidencia como una de sus formas más grotescas. Lukács (1970b) sostiene:

“la subjetividad, el saber, el temperamento, la facilidad de expresión, se tornan un mecanismo abstracto, independiente tanto de la personalidad del «propietario» como de la esencia material y concreta de los temas tratados, un mecanismo movido por leyes



propias. La «ausencia de convicción» de los periodistas, la prostitución de sus experiencias y de sus convicciones personales no pueden comprenderse sino como el punto culminante de la cosificación capitalista<sup>10</sup>.” (p. 126)

Por consiguiente, las relaciones de propiedad y la profundización de la división del trabajo tienen hasta donde hemos avanzado un doble impacto. Por una parte, condena a los hombres a una forma limitada de manifestar su existencia, pues, el individuo se desenvuelve en un círculo limitado de actividades (Marx y Engels, 1968). Por otra, la especialización -que se hace aún más profunda con el capitalismo-, poco a poco convierte a los hombres en apéndice de la máquina, despersonalizándolos y deshumanizándolos, mutilando toda característica humana que pueda afectar la efectividad en la producción. Pero, además, dada su dedicación exclusiva a una actividad, pasan a ser agentes en apariencia autónomos con intereses distintos. Mientras que en la comunidad fundada sobre la propiedad colectiva el interés de cada individuo se expresaba como interés de la colectividad; en el capitalismo, con la atomización de los individuos, el interés y su realización ya no se percibe como un interés y realización social sino particular. De esta división en cuanto a la participación de los hombres en la propiedad, lo cual constituye también una manifestación de la división del trabajo, surgen los grupos humanos que, en cuanto poseen más o menos los mismos intereses, componen una clase social (Marx y Engels, 1968).

El hombre, entonces, está determinado no solo por las relaciones de propiedad, sino por el grado de desarrollo de la división del trabajo, de modo que cuando este hombre llega al mundo tiene que encontrarse necesariamente en una posición respecto a la propiedad y la división del trabajo social, está, por lo tanto, “condenado” a formarse dentro de una clase en particular (Marx y Engels, 1968), y su vida se va a organizar en relación a esa condición. El individuo es absorbido por la clase social, esta les dota de todas sus características. Esta relación de clases

---

<sup>10</sup> El tema de la cosificación o reificación será tratado más adelante, siempre como expresión de los fenómenos históricos que estamos viendo hasta ahora; por ello, nos permitimos primero dejar en claro la cuestión del determinismo económico para luego pasar a las formas de conciencia que es en donde corresponde tocar aquel punto.

nace del factor económico, pero solo se consolida mediante el derecho y el Estado. La propiedad privada y la división del trabajo moldean el derecho conforme a su desarrollo y necesidades. Por su parte, las clases que surgen en medio de este desarrollo buscan consolidar el dominio económico a través del aparato Estatal. No obstante, mientras que en otras épocas el Estado se apoyaba también en criterios sanguíneos, estamentales o patriarcales, el Estado burgués se caracteriza por no basarse en más que el puro interés económico, es “la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses.” (Marx y Engels, 1968, p. 72) El Estado, por ello, a diferencia de lo que sostienen los filósofos modernos<sup>11</sup>, no nace para conciliar los intereses particulares con los generales, no surge para lograr una armonía social y para garantizar la libertad, la propiedad y el pleno desarrollo de cada uno de sus miembros, por el contrario, nace del antagonismo de las clases sociales, antagonismo que tiene como fundamento la propiedad y la posición en la división del trabajo, pues lo que hace es consolidar el dominio de una clase sobre otra por medio de la violencia (Engels, 1981a).

Mientras Hegel (2000), consciente ya de las contradicciones que surgían en la sociedad civil, consideraba a la corporación y al Estado como instituciones mediante las cuales se superaba este antagonismo, Marx y Engels (1968), basándose en su perspectiva materialista de la historia, conciben todo lo contrario: el Estado no es manifestación de lo universal, sino de lo particular, de una clase en particular que ejerce su dominio sobre las otras. La cuestión del conflicto de intereses lo tocaremos más adelante, pues primero debemos abordar el tema de la conciencia, algo fundamental para comprender el carácter del Estado en tanto particularidad que se atribuye universalidad. Basta hasta aquí con demostrar que la división del trabajo basada en la propiedad privada genera la división de la sociedad en clases, y que finalmente el individuo que vive en sociedad *es y se forma* necesariamente como miembro de una clase social.

---

<sup>11</sup> Puede verse en Hobbes (1980), Locke (2006), Rousseau (2007).

### I.III. CONCIENCIA Y FILOSOFÍA

Hasta el momento, hemos visto cómo las relaciones económicas determinan la vida objetiva del hombre, o -podríamos decir, en terminología hegeliana- el ámbito del espíritu objetivo. Toda manifestación social, ya sea el derecho, la moral, las instituciones, etc., tiene por fundamento las relaciones sociales de producción que los hombres establecen entre sí. Lo que ahora debemos abordar, y será lo que nos permitirá comprender el carácter de la filosofía para Marx, es el tema de la conciencia.

Hemos dicho que la producción no es solo la forma en que el hombre garantiza su existencia física, sino también un modo de *manifestar su vida*, un *modo de ser*. Pero cuando decimos un modo de ser, no hacemos referencia únicamente a su comportamiento social, a su vida como miembro de la sociedad civil, sino, además, a su forma de concebir el mundo. Si hablamos, pues, de la conciencia, siempre debemos tener en cuenta que esta solo puede entenderse como *conciencia de*, es decir, conciencia *del* individuo, *su* conciencia, que, en cuanto tal, ha surgido también de su relación práctico-productiva con la naturaleza (Marx y Engels, 1968). Marx descarta desde un principio la posibilidad de una conciencia abstraída de las condiciones materiales de existencia. El Yo cartesiano o el Yo de la epojé husserliana, una conciencia pura y neutral, sin mediación de la actividad práctica de los hombres, es algo inconcebible desde el punto de vista materialista e histórico. Si el hombre llega a concebir su mundo de una manera determinada y si interpreta su entorno de un modo determinado, solo lo hace en tanto sujeto que produce. Si la conciencia puede concebir, este *concebir* es *concebir de* los sujetos históricos reales. A este respecto, sostienen Marx y Engels (1968):

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real.” (p. 26)

Marx asume que el sujeto toma parte en la constitución cognoscitiva de su mundo objetivo: el mundo que tiene ante sí no es el reflejo puro de la realidad en la conciencia de los hombres, sino una realidad fenoménica que lleva en sí los rastros de la subjetividad que la capta y la entiende. Su base material e histórica obliga a pensar la conciencia como necesariamente constituida por las relaciones de producción. Pero cuando decimos que la conciencia depende de la producción, tenemos que precisar de qué forma es posible que la actividad productiva de los hombres logre una formación y transformación de la conciencia, cómo es posible que en la conciencia hayan “pautas” o “criterios” de interpretación, es decir, cómo en su forma y contenido puede concebir un mundo siendo este lo contrario de sí, el *no-yo*, algo exterior e independiente de su actividad cognoscitiva. ¿Cómo es posible la apropiación del mundo por medio de la conciencia? En torno a esto girará la polémica contra Feuerbach.

Ciertamente, Feuerbach tiene el mérito de haber puesto énfasis en la sensoriedad, en la exigencia de partir de la experiencia sensorial, pero su limitación consiste en tener una concepción muy estrecha de lo sensorial. Marx y Engels (1968) sostienen que Feuerbach nunca consigue ver “el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman” (p. 49), eso por una parte, pero por otra, tampoco comprende la determinación histórica de la conciencia, pues así como “el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social” (p. 47), el hombre que se aproxima al mundo tampoco es siempre el mismo. Feuerbach ignora la constitución práctica e histórica del sujeto. De ahí las críticas a la postura feuerbachina, la cual se detiene en la mera contemplación y sensación, sin involucrar la historia y la actividad productiva, o - como diría Marx (2006)- la “actividad sensorial humana práctica” (p. 58) [*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*]. Feuerbach postula, pues, un hombre abstracto, “una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos” (p. 58). Parte de una generalidad, de una abstracción, nos dice “el hombre” en lugar de los “hombres históricos reales” (Marx y Engels, 1968, p. 46).

Pierde de vista, por ello, toda determinación histórica de los individuos que se expresa también en la determinación de todo objeto.

En contraparte, para Marx y Engels (1968) el mundo que el hombre tiene en frente es un mundo configurado de dos maneras por la actividad productiva de la sociedad. En primer lugar, el mundo, objeto de nuestra sensación, es un mundo configurado por el trabajo social. Tanto la naturaleza como la sociedad llevan los rastros de la actividad conjunta de generaciones de hombres. Por ello, haciendo referencia a Feuerbach, dirán:

“No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial.” (p. 47)

Y, en segundo lugar, el mundo que nos representamos está determinado por la capacidad de representación que el hombre ha podido desarrollar en su larga historia práctico-productiva: el mundo puede tener una significación para nosotros solo en tanto el hombre, mediante el trabajo social, ha depositado en él su voluntad, lo que Lukács (1970a) llamará la “actividad teleológica”, es decir, la actividad del hombre sujeta a fines. Mediante el trabajo, la realidad externa a la conciencia, lo absolutamente otro, se torna una realidad *para nosotros*, pues con nuestra actividad humanizamos el mundo y solo de esa forma es un algo ya no ajeno, sino algo objetivo en donde encontramos plasmada nuestra humanidad. El hombre -según Marx (1962b)- no se pierde en el objeto solo cuando convierte al objeto en *su* objeto, en “objeto humano o en hombre objetivado” (p. 86). Solo mediante su actividad el hombre “cambia la realidad exterior, suprime sus determinaciones” “y le elimina así los rasgos de apariencia, exterioridad y nulidad” (Lenin, 1974a, p. 206). La apropiación del mundo por la conciencia, por tanto, solo es posible en la medida en que el hombre haya desarrollado su actividad productiva, depende de esta. El defecto de todo materialismo anterior -afirma Marx (2006)-, incluido el de

Feuerbach, es el de concebir la realidad solo como objeto de contemplación, “pero no como actividad sensorial humana” [*als sinnlich menschliche Tätigkeit*], no de un modo subjetivo, de ahí que “el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal” (p. 57). Así, desde el punto de vista subjetivo -asegura Marx (1962b)-, mientras la más bella de las músicas “*carece* de sentido y objeto para el oído no musical”, el oído del hombre se ha hecho capaz de goce gracias a que el objeto no es más que “la confirmación de una de mis fuerzas esenciales”, y este objeto “sólo puede ser para mí como sea para sí mi fuerza esencial en cuanto capacidad subjetiva, ya que el sentido de un objeto para mí” “llega precisamente hasta donde llega *mi* sentido” (pp. 86 – 87)<sup>12</sup>. Por ello, haciendo frente a la concepción contemplativa de Feuerbach, Marx y Engels (1968) dirán:

“Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia.” (Marx y Engels, 1968, p. 48)

En un inicio, señalan Marx y Engels (1968), las ideas y representaciones de los hombres se encuentran entrelazadas con la actividad práctica de estos. Tanto sus ideas como el derecho, la moral, etc. aparecen como reproducción inmediata de la vida práctica de los actores sociales. Pero, con las transformaciones en las relaciones de propiedad y el desarrollo de la división del trabajo, la relación entre la conciencia y la práctica de los hombres se va tornando más compleja, de modo que llegamos a un momento en que se genera, solo en apariencia, una separación radical entre teoría y praxis. Por ello, ambos autores sostendrán que la verdadera división del trabajo se da desde el momento en que se separan el trabajo manual y el intelectual. Solo cuando se da tal división es que –aseguran- la conciencia puede creer que es algo distinto y aparte de la práctica. Pero la división del trabajo no solo

---

<sup>12</sup> En torno al tema de los sentidos y cómo estos son formados por la producción social, puede verse el interesante artículo de Anselm Jappe (2011) donde, entre otros temas, aborda el mencionado.

genera una división de responsabilidades, sino que, apoyada en las relaciones de propiedad, es fundamento también de la división en clases sociales, como bien lo dijimos anteriormente.

Sentando estas premisas en torno al determinismo económico sobre los aspectos de la vida del hombre, y, por tanto, sobre su conciencia, es que podemos llegar a comprender la condición de la filosofía según Marx: la filosofía, como todo pensamiento, es producto de determinadas condiciones históricas y materiales. Su diferencia estriba en que se le ha considerado un conocimiento absoluto y verdadero de la realidad, en contraposición al conocimiento práctico de esta, que sería relativo y contingente. De esta manera, la filosofía se ha planteado siempre problemas y sus posibles soluciones, pero concibiéndolos siempre como asuntos propios de la teoría y que se resuelven teóricamente, incluso en sus perspectivas empiristas. La historia de la filosofía se considera siempre una serie de ideas, sistemas o escuelas que dialogan entre sí, teniendo en apariencia un desarrollo autónomo, de forma que sus problemas y soluciones solo pueden explicarse en relación a las ideas que las precedieron o con las que conviven. Pero desde la perspectiva materialista de Marx, si la filosofía se plantea determinados problemas, se debe a que en la realidad social existen elementos que permiten el desarrollo de este tipo de ideas, pues la conciencia, en tanto conciencia de los hombres reales, está siempre sujeta a su condición histórico-material, a su formación social. Sin embargo, esta sociedad, la cual produce el pensar filosófico, no es una sociedad homogénea; por el contrario, las diferencias en las relaciones de propiedad y la división social del trabajo tiene como consecuencia directa la distinta participación de los individuos en el trabajo social, lo cual se va a reflejar también en la conciencia de estos, en la forma en que perciben el mundo, en la forma *cómo lo conciben*, y en las distintas manifestaciones filosóficas que aparecen.

## **CAPÍTULO II**

### **LA FILOSOFÍA COMO IDEOLOGÍA**

Una vez que comprendemos el carácter de toda concepción del hombre bajo las condiciones de división del trabajo y propiedad privada, podemos entender a qué se refieren Marx y Engels (1968) cuando ubican a la filosofía como una de las ideologías. Hasta el momento, hemos determinado las condiciones y el carácter de toda idea, pues la exposición nos ha brindado hasta ahora las pautas necesarias para entender por qué la filosofía en su autoconciencia se expresa como falsa conciencia: para Marx, la filosofía es ideología porque es un saber que no es consciente de su determinación histórica y material. A lo largo de su historia, en sus grandes realizaciones, la filosofía se ha concebido así misma como el saber más elevado y verdadero acerca del mundo. En Hegel encontramos la máxima expresión de esta pretensión cuando anuncia que la filosofía dejará de ser amor por la sabiduría para ser el saber real (Hegel, 1966). Esto último es realmente gráfico para nosotros. Cuando decimos ‘el saber’ olvidamos la limitación histórica presente en toda realización humana; así se sostiene implícitamente que hay un pensamiento independiente de las relaciones de propiedad y la división del trabajo.

En las investigaciones de Marx podemos encontrar distintas formas de caracterizar el pensamiento ideológico, sin embargo, al carecer de cierta sistematicidad, no es tan fácil determinar cuándo se manifiesta una característica y no otra, pues en este caso hay un entrelazamiento necesario entre ellas. Terry Eagleton (1997) reprocha a Marx y Engels la falta de claridad en su “definición” de ideología, -a su juicio- es una caracterización muy limitada. No le falta razón, pues ni Marx ni Engels quisieron en algún momento establecer una teoría de la ideología, antes bien, nos dejaron los criterios básicos en la forma de crítica de la ideología. Ideología es pues todo saber o expresión intelectual que no es consciente de su determinación histórica y social. Las formas que presentaremos a continuación son las formas ideológicas con las que Marx tiene que lidiar en sus propias



investigaciones. Esto quiere decir que no deben entenderse estas formas como las únicas formas en que se manifiesta la ideología, solo como aquellas a las que tuvo que referirse el mismo Marx.

## II. I. UNIVERSALIDAD

Habíamos dicho que toda idea o representación surge como expresión de determinadas condiciones materiales e históricas de existencia. Sin embargo, esa realidad social que se muestra como determinante tiene una característica fundamental que se expresará también a nivel de las representaciones más abstractas de los hombres: la realidad social es una realidad fracturada. La propiedad privada y la división cada vez más desarrollada del trabajo tienen un impacto determinante en la formación de la conciencia de los individuos, pues, si consideramos que el individuo forma su conciencia a partir de sus condiciones materiales e históricas de existencia, tenemos necesariamente que concluir que, hombres bajo circunstancias materiales distintas poseen también una conciencia distinta o una distinta manera de concebir el mundo. Así, lo que tenemos no es *una* concepción del mundo, única y unitaria, sino todo lo contrario, tantas concepciones como circunstancias de trabajo y de clase existen. Marx (1987) dice, por ejemplo:

“Desde luego, el obrero que compra patatas y la concubina que compra encajes, se atienen a su opinión respectiva. Pero la diversidad de sus opiniones se explica por la diferencia de la posición que ocupan en el mundo, y esta diferencia de posición es producto de la organización social.” (pp. 11 - 12)

Un sujeto que forma su conciencia en una sociedad fragmentada, por ende, no puede aspirar a tener una concepción universalmente válida de las cosas. De esto se deriva una de las características principales de la ideología: sus pretensiones de universalización. Ciertamente, Marx sostiene que el hombre contemporáneo, absorbido por la propiedad privada y la división del trabajo, es un hombre parcial. De esta característica se desprenden las demás, pues una concepción se otorga el estatus de universalidad cuando, con relación a la historia,

se asume verdadera al margen de las épocas históricas y de las condiciones materiales del desarrollo histórico. Este pensar hace de las ideas, teorías, categorías, etc., fenómenos transhistóricos, al considerar que estas atraviesan las épocas manteniendo intacta su verdad. Con esto se crea también la ilusión de un desarrollo autónomo de las teorías pues, si atraviesan la historia manteniendo su verdad, eso quiere decir que estas se encuentran desligadas de las relaciones de los hombres entre sí y de estos con la naturaleza (pues estas están sujetas al cambio), que no dependen de todo aquello que comprende una época histórica. Esta apariencia de autonomía se manifestará en el capitalismo como el problema del fetichismo, tema que desarrollaremos más adelante.

Además, una ideología se concibe como universal también en relación con los intereses del hombre: al no asumir su parcialidad se juzga como portadora del interés general, siendo incapaz de reconocer que los intereses reflejados en ella son siempre intereses de una clase en particular. Es por ello que muchas veces tiende a la naturalización de las ideas, conceptos, categorías, etc., pues mediante este mecanismo puede afirmar la inmutabilidad e insuperabilidad de las condiciones establecidas. Por ello, pasaremos a desarrollar estas características del discurso ideológico que vienen a ser una especificación de las pretensiones de universalidad de ciertas concepciones científicas y filosóficas.

## **II. II. AHISTORICIDAD, TRANSHISTORICIDAD Y AUTONOMÍA**

Por ahistoricidad nos referimos a una característica atribuida a toda ideología que consiste en asumirse independiente de la historia. Para el pensar ideológico, la validez o universalidad de toda concepción científica o filosófica se encuentra fuera de la historia y no depende para nada de esta. Aquellas gozan de autonomía frente a las relaciones productivas, culturales, etc., de los hombres. En consecuencia, una idea debe su condición de verdad a una cuestión suprahistórica o natural, como lo sostienen muchas concepciones idealistas o en su defecto, materialistas. Sin

embargo, ¿qué hace que los hombres se formen falsas ideas acerca de sus creencias del mundo y otorguen a estas un estatus de universalidad? Para Marx, no se trata de un producto directo de las relaciones políticas de dominación, de tal forma que la clase dominante “imprima conscientemente” carácter de universalidad a sus postulados para justificar su dominación. Se trata, más bien, de mecanismos sociales objetivos que generan esta falsa conciencia en los hombres, que luego sistematizan y expresan en forma de teorías, sean estas “científicas” o filosóficas. Una de estas causas, que precisamente velan la real dimensión de toda teoría, es la división del trabajo. Pero la división del trabajo en este apartado hay que entenderla de dos maneras: primero, como aquel fenómeno social objetivo que es parte de las fuerzas productivas y que es la *causa* de determinadas concepciones ideológicas. Y segundo, como postulado teórico normativo, sea este metodológico o de otro tipo. En su segunda forma, la división del trabajo puede tornarse también una categoría ideológica; esto lo veremos más adelante. Partiremos por la división del trabajo en su primera acepción, como causa del pensar ideológico.

Marx (1975b) expone cómo el proceso de acumulación originaria va acentuando la división del trabajo, de forma que las labores productivas van tornándose independientes las unas de las otras. Sucede lo mismo con el trabajo intelectual. En un inicio, el trabajador que resuelve sus propios problemas en la producción, ya sea esta la agricultura, ganadería, manufactura, etc., puede reconocer fácilmente que el desarrollo de la técnica y su conocimiento científico de la naturaleza nace como producto de sus necesidades vitales y va de la mano con su papel en la producción. Se reconoce claramente que la ciencia y la técnica dependen de esta actividad productiva, tanto individual como social, que la producción le da al saber científico “tanto su fin como su material” (Marx y Engels, 1968). Pero, cuando la actividad intelectual y la actividad práctica se desglosan y pasan a considerarse ámbitos distintos de la sociedad relacionados solo externamente, es cuando “*puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real” (p. 32). Al darse esto, la teoría pierde de

vista su relación con la producción social, y se sientan así las condiciones objetivas para que la teoría se adjudique autonomía frente al desarrollo histórico y material de la sociedad en su conjunto.

Ni la filosofía ni la teoría científica son ajenas a esta naturaleza de la conciencia, y he ahí uno de los problemas que surgen cuando se pretende caracterizar una teoría, ya sea esta filosófica o científica, como válida universalmente y no como expresión de sus propios límites históricos y materiales. El científico puede creer que sus problemas y las teorías que desarrolla son un problema que atañen a la teoría misma, que en cuanto tal, solo tiene que estudiarse su aplicación a la realidad. El científico se considera un sujeto imparcial que aplica un método también imparcial para obtener un conocimiento “objetivo” de la realidad. Al pensar así, al no tener en cuenta la “naturaleza” de la conciencia y de toda manifestación de los hombres, eleva la teoría por encima de las condiciones sociales en las que se encuentra y, de este modo -asegura Horkheimer (2000)- la ciencia y su método se transforman en categorías *reificadas*, ideológicas.

Pero esta reificación de la teoría científica, como lo adelantamos, ha reificado las mismas circunstancias que la provocaron, ha reificado sus propias causas. La causa del pensar ideológico se ha tematizado y se ha convertido en una categoría reificada. Así, la división del trabajo que, en cuanto tal, es un método que surge como el apropiado dentro de circunstancias históricas y materiales particulares, es, a su vez, por la misma filosofía burguesa, elevado a método universalmente válido y como garantía de “objetividad científica”. Por ello, la crítica de la ideología que postula Marx, no solo permite una crítica de la teoría de la ciencia, sino de aquello que muchas veces ni si quiera se pone en cuestión: el método.

Los filósofos, en su reafirmación de la posibilidad de imparcialidad del método, se han figurado a las matemáticas y la lógica como los métodos más objetivos, depurados de todo contenido subjetivo y librado del peligro del “instrumento” de experimentación. Sin embargo, dicha concepción de la ciencia y del conocimiento se presenta también como producto de determinadas condiciones

materiales de existencia propias de una sociedad en particular: la sociedad burguesa. Lukács (1970b) encuentra en el papel de la burguesía dentro del proceso del trabajo social las razones por las cuales esta clase moderna privilegia el cálculo y los métodos cuantitativos, concibiéndolos como métodos incuestionables y plenamente objetivos. Lukács (1970b), guiándose de los estudios económicos de Marx, tipifica claramente el *ser* del capital: el capitalista es la personificación del capital, su único objetivo es la valorización progresiva de su capital invertido. Así, teniendo en cuenta que el valor de una mercancía es el trabajo socialmente necesario para su producción, el capitalista solo extrae ganancia de la explotación del trabajo asalariado, esto implica reconocer las diferencias entre el trabajo necesario y el trabajo excedente, pues este último es el que constituye el plusvalor. Por este motivo el cálculo se convierte en una cuestión fundamental para el desarrollo de la industria, y se muestra como el método necesario y adecuado para una conciencia configurada por ese lugar en la producción social. El capitalista tiene que calcular los tiempos, los insumos, el tiempo de trabajo inútil que representan los desechos, el tiempo que representa la movilidad, la rotación del capital. etc. El *ser* del burgués, por lo tanto, manifiesta una completa dependencia hacia el cálculo y todo método que le permita principalmente cuantificar, ya sea la inversión, reproducción e incremento del capital, su razón de ser está determinado por la valorización del valor. Su atención se dirige por ello hacia las relaciones meramente cuantitativas porque el proceso capitalista de producción es un proceso que centra en lo cuantitativo (valor de cambio). Por consiguiente, podemos afirmar que, cuando la filosofía burguesa pretende hacer de este método el método universal de las ciencias, no está expresando más que la conciencia propia de un agente determinado de la producción social, la conciencia de una clase social. Y el filósofo o el científico, al atribuirle a este método una validez universal, no está haciendo más que considerarlo autónomo de las relaciones sociales de producción y, por tanto, de las condiciones históricas que la hacen posible, que la destacan por encima de otras concepciones metodológicas. El método se concibe pues como una cuestión ahistórica. Sin embargo, esto solo se concibe en un mundo en que la

división del trabajo ha llegado al grado en que la conexión entre la actividad científica está separada de manera inmediata de la actividad productiva.

Además, agrega Lukács (1970b), la burguesía es una clase social que encuentra satisfecho su interés con la división del trabajo, convirtiendo esta condición material en un método universal y en una categoría igualmente reificada. Desde los orígenes del capitalismo, hasta la gran industria mecanizada, la división del trabajo ha redundado en beneficios para la clase burguesa. Lo que en el taller era un trabajo individual, personalizado, trabajo que aún “mantenía algo de artístico”, la necesidad de valorizar el capital obligó a reducir al trabajador a operaciones cada vez más parciales, de modo de que hoy cada fábrica y cada área dentro de ella se ha reducido a la producción de piezas de mercancías. Muchas veces las mercancías ni se producen de inicio a fin en un mismo sitio, sino que es el producto del ensamblaje de distintos productos de distintas fábricas. El trabajador, bajo estas condiciones, muchas veces ni siquiera conoce el destino de su producto. Esta especialización trae como consecuencia una elevada productividad del trabajo, permitiendo abastecer muchos mercados y abaratar las mercancías, generando así ingentes ganancias para la industria; además, dado que la producción de una mercancía (que antes era trabajo de un solo individuo) se ha dividido en operaciones parciales, cada trabajador se va especializando y adiestrando en la operación que le compete, con lo cual, se perfecciona también el producto de su trabajo al mismo tiempo que se acelera la producción. Pero, mientras por un lado avanza la división del trabajo y se maximizan las ganancias, por otro se mutila al obrero, convirtiéndolo en un sujeto física e intelectualmente parcial, dedicado a una serie de operaciones repetitivas. Las habilidades que desarrolla en estas condiciones no le permiten siquiera reproducir una mercancía, arrojando así a toda una clase a la dependencia absoluta de las demandas de la industria. Esta situación no pudo pasar desapercibida para los grandes pensadores de la época, entre ellos -tal como lo mencionamos- Hegel (2000), quién con una perspicacia destacada pudo señalar algunas de las consecuencias nocivas que traía consigo tal profundización de la división del trabajo en una economía industrializada:

“Si la sociedad civil se encuentra en actividad sin trabas, ella es concebida dentro de sí misma en *población e industria progresivas*. Por la *universalización* de la conexión de los hombres mediante sus necesidades vitales y los modos de preparar los medios para ellas, se acrecienta la acumulación de las riquezas, por una parte, pues de esta doble universalidad se extrae la mayor ganancia, como, por otra parte, la *individualización y limitación* del trabajo particular, y de ese modo la dependencia y penuria de la clase ligada a ese trabajo, a lo que se vincula la incapacidad de la sensación y del goce de los demás privilegios, y particularmente de las ventajas espirituales, de la sociedad civil.” (p. 293)

Marx (1975b) sostiene que el capitalismo solo vive a costa de reproducir incesantemente los mecanismos objetivos y subjetivos que permiten tener sujeto siempre al proletario, pues sin la reproducción de sus condiciones de vida no sería posible una rentabilidad del capital. Tiene que hacer, necesariamente, dependiente al proletario de la venta de su fuerza de trabajo, y esto solo lo logra impidiendo un desarrollo integral del individuo y toda posibilidad de acumulación. Por ello, la conciencia de clase de la burguesía destaca la especialización y busca profundizarla. Esto se puede corroborar en la organización de las ciencias, las cuales reducen cada vez más sus objetos de estudio con el fin de lograr una mayor precisión y efectividad (Lukács, 1970b). La concepción moderna de ciencia, de disciplinas independientes que pierden comunicación con el todo no expresa más que una necesidad de la sociedad capitalista para incrementar la productividad y al mismo tiempo, en tanto concepción epistemológica, es un reflejo en la conciencia del burgués de su propio lugar en el aparato productivo, de la personificación del capital. Sin embargo, planteado el asunto de esta manera, el criterio de la especialización de las ciencias aparece como una concepción propia también de una época histórica determinada, que es manifestación de la reproducción de las relaciones económicas de esa misma sociedad. Por este motivo, cuando la ciencia eleva a norma la división de sus especialidades con el fin de garantizar la “objetividad” de sus estudios y la precisión de sus resultados, considerando este proceder como el método universal de las ciencias válido para todos y para todo contexto, se torna esta concepción de ciencia en una forma ideológica.

Ambas circunstancias, la necesidad de controlar cuantitativamente la producción y profundizar cada vez más la división del trabajo, exigen una

racionalización completa de la producción y con ello, de la conciencia. Se exige una precisión cuasi absoluta, para la cual debemos desechar todo aquello que no puede estar sujeto al cálculo y que pierda efectividad lucrativa. La ciencia entonces se rige por las ciencias más carentes de contenido, esto es, la matemática y la lógica. Por ello, Adorno (1975) llega a decir que la fijación de la filosofía y la ciencia contemporánea con la lógica no es más que manifestación de la fijación de la sociedad con el valor de cambio.

Estas condiciones materiales de existencia marcadas por una división cada vez más profunda del trabajo social tienen como consecuencia inmediata que la teoría no tenga en claro el papel que cumple en la reproducción social. Mientras en las condiciones de una unidad entre trabajo manual e intelectual el horizonte de la ciencia era claro: el bienestar de los hombres<sup>13</sup>, pues esta se encontraba en relación directa con sus necesidades vitales y su vida productiva, en una sociedad con alto grado de división del trabajo ocurre lo contrario: al realizarse la actividad intelectual como actividad especializada y, por tanto, independiente de las circunstancias sociales extra-epistémicas, el sujeto de la actividad teórica cree que procede conforme a la dinámica propia de la ciencia y de los conocimientos; no posee conciencia del papel y el lugar que le corresponde a la ciencia en la totalidad social. En consecuencia, al desatender la totalidad, la cual determina el conocimiento científico, el individuo no es consciente que sirve a un proceso social que tiene como objetivo no el disfrute social o la formación de buenos ciudadanos (Marx, 1982), sino la acumulación de capitales, el enriquecimiento privado. Por ello, dirá Marx (1975b) que con la gran industria “que separa del trabajo a la ciencia, como potencia productiva autónoma”, la ciencia se “compele a servir al capital.” (p. 440)

Pero, además, al concebirse el conocimiento como algo distinto de la praxis, algo distinto del mundo exterior, se comporta hacia su objeto como con algo ajeno. La conciencia, entonces, comprendida como autónoma, cree ubicarse por encima

---

<sup>13</sup> Y para Marx (1975b) (1982d), todas las sociedades precapitalistas se han caracterizado por tener como fin el disfrute, es decir, el valor de uso. El capitalismo es el único sistema en el que la producción tiene por objetivo la ganancia, o valor de cambio.



de cualquier consideración social, no se reconoce ligada o dependiente de la praxis social, y se considera como el punto privilegiado de imparcialidad y objetividad. Esta ha sido la pretensión constante de la filosofía: cuando no ha caído en un escepticismo o agnosticismo (como en el caso de los empiristas ingleses o Kant), se trata de establecer las pautas mediante las cuales podemos alcanzar un conocimiento verdadero, objetivo, válido para todos. Sin embargo, afirma Horkheimer (2000):

“Los hombres son un resultado de la historia no sólo en sus vestidos y en su conducta, en su figura y en su forma de sentir, sino que también el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social tal como se ha desarrollado durante milenios. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente. Ambos son no sólo naturales, sino que también están configurados por la actividad humana.” (p. 35)

Es justamente esta condición histórica de la conciencia aquello que la ciencia y la filosofía burguesa no toman en consideración. Estas teorías creen garantizar la objetividad de sus resultados al reducir todo a una cuestión metodológica, pero incluso el método más “inofensivo”, el más neutral, que consiste en ordenar y clasificar, tampoco escapa a la determinación económica. Pues, por una parte, el instrumento del que nos servimos, llámense los cinco sentidos, son también -tal como sostiene Marx (1962)- “la obra de toda la historia universal anterior” (p. 87), mientras que por otra, el modo en que “en la contemplación receptiva se separan y componen las partes, de manera que ciertos elementos singulares no se perciben mientras que otros se acentúan” es también -según Horkheimer (2000)- “resultado del modo de producción moderno en la misma medida en que la percepción de un hombre de cualquier tribu de cazadores y pescadores primitivos es el resultado de sus condiciones de existencia” (p. 36). Entonces, incluso cuando el científico se dispone a clasificar, operación que puede parecer a simple vista como la más inofensiva e imparcial, ya es en sí misma una forma parcial de proceder y de pensar. Elevar este proceder al rango de método universal de las ciencias es manifestación de un pensamiento ideológico. Por eso, agregará Horkheimer (2000):

“La clasificación de los hechos en sistemas conceptuales previamente dispuestos y su revisión mediante la simplificación o la depuración de contradicciones es, como se ha dicho, una parte de la praxis social general. Dada la división de la sociedad en grupos y clases, se comprende que las construcciones teóricas mantengan una relación diferente con dicha praxis general en función de su pertenencia a uno u otro grupo.” (p. 39)

Esta condición del hombre absorbido por las relaciones de propiedad y la división del trabajo, que divorcia el trabajo teórico y el trabajo práctico hasta aislarlos<sup>14</sup> mutuamente, crea también una conciencia que concibe una dimensión activa y una dimensión pasiva en el sujeto. Esta desvinculación aparente entre teoría y praxis es el sostén que permite formular la tesis de una conciencia meramente receptiva, cuyo papel consiste en reproducir lo más acertado posible el objeto fuera de sí, mientras que -al mismo tiempo- la labor práctica del sujeto le permite pensar en un rol práctico individual. El sujeto es consciente de su actividad y, en tanto actividad teórica, el resto del mundo se le aparece como una realidad ajena en cuya constitución él no ha intervenido. Su papel en la relación del conocimiento es concebido como meramente receptivo, pero, por otra parte, su propia actividad consciente le da razones para creer que tiene también un papel activo. Por su parte, la actividad del científico o teórico sigue siendo una actividad individual, aislada del proceso de trabajo, y en cuanto tal, se le aparece como obra de su propia voluntad. La investigación que desarrolla le parece manifestación de su libertad, pero esto solo es posible porque ha perdido de vista su real conexión con el trabajo social, pues en términos generales, su actividad solo es un engranaje más del modo de producción. En realidad, este se encuentra subordinado a los fines de la producción en su conjunto. La concepción de ciencia o teoría como un quehacer autónomo e independiente de toda realidad extracientífica no es más que “el resultado de una abstracción que parte de la actividad científica tal como se lleva a cabo en un nivel dado de la división del trabajo” (Horkheimer, 2000, p. 32).

Esto, en la filosofía se tematizará como el conflicto entre sensibilidad y entendimiento, asunto al que Lukács (1970b) y Horkheimer (2000) prestarán una

---

<sup>14</sup> El ejemplo típico es el del científico en su laboratorio.

particular atención. Ambos, refiriéndose a la teoría del conocimiento de Kant van a encontrar en su filosofía una forma ideológica de concebir un fenómeno social. Kant (2009) sostiene, por una parte, que la sensibilidad cumple el papel de receptor pasivo de la información que llega del mundo exterior, pero para que esta información adquiera una unidad en tanto es *mí* representación, es necesaria una capacidad subjetiva que permita sostener dicha información, entonces, se trata de una dimensión activa que se encarga de unificar los distintos datos del exterior. Ahora bien, para Kant dicha unidad no puede ser propia de los datos externos, pues fuera de la conciencia nos encontramos con un mundo del que no podemos afirmar más cosas que su mera existencia. Kant (2009) dice:

“Ahora bien, en nosotros no pueden tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de la conciencia, unidad que precede a todos los *datis* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos. A esta conciencia pura, originaria, invariable, la llamaré la *apercepción trascendental*.” (pp. 144 – 145)

Esta actividad tiene por agente al llamado *yo trascendental*, que es la conciencia que acompaña a toda mi representación del mundo y le otorga unidad. Así, el hombre posee tanto una dimensión pasiva como una dimensión activa. Para Horkheimer (2000), esta formulación kantiana constituye una intuición hasta cierto punto verdadera de la realidad, pero bajo un lenguaje filosófico. Kant describe, pues, en términos filosóficos lo que es la experiencia de todo individuo en la sociedad burguesa: el sujeto del capitalismo reconoce su actividad consciente sobre el mundo, sabe que posee un rango de acción que le permite manifestar su libertad, pero en contraparte, se encuentra con un mundo que, en su conjunto, es ajeno a su voluntad y se le presenta como algo otro, independiente de él. No obstante, Kant llega a comprender que detrás de esos datos ante los que el individuo se comporta con pasividad se esconde una unidad originaria que le permite subsumir los datos de la experiencia como datos de una conciencia. Para Horkheimer (2000), cuando Kant da con la subjetividad universal, lo que se encuentra en realidad es el trabajo social, solo que el filósofo lo termina conceptualizando al modo idealista, “como poder trascendental, es decir, como un conjunto de factores espirituales” (p. 38).

Pero este asunto que en apariencia es meramente teórico, en realidad entraña un problema práctico, es en sí mismo un problema práctico -y con esto ya estamos rozando el tema de la realización de la filosofía- puesto que si Kant posiciona la actividad del sujeto en el plano espiritual es porque efectivamente el mundo que rodea al individuo, su exterioridad, no expresa realmente un movimiento racional; realmente el hombre no ve en el mundo fuera de él la plasmación de su voluntad, no encuentra en tal objetividad el trabajo social, pues el trabajo es una actividad que somete la naturaleza a un fin, a un plan racional, y la sociedad en su conjunto es una sociedad irracional, caótica, no sujeta a un plan social racionalmente establecido. Entonces, esta condición histórica del hombre, en la filosofía kantiana se convierte en una facultad *a priori* de los sujetos, en parte de su constitución universal e invariable. Es de este modo cómo la filosofía de Kant se torna ideología.

Vemos que la división del trabajo, principalmente la división entre trabajo manual e intelectual, trae consigo una conciencia que supone la autonomía de las teorías en relación a la actividad productiva de los hombres. Y en general, en el mundo dominado por la división del trabajo, todos los individuos creen estar sirviendo a sus propios intereses, creen ser sujetos autónomos, pero eso es en tanto los hombres han perdido de vista su conexión con el trabajo social, pues en los hechos, y si no perdemos de vista la totalidad social, podemos ver que estos sirven a determinados fines. En la sociedad burguesa los hombres sirven al capital, son engranajes de la producción en su conjunto, esto significa que sirven a una clase en particular, a los poseedores y acumuladores de capital. Entonces, esta conciencia generada a partir de condiciones materiales vigentes se condice con los intereses de determinadas clases sociales, y la sanción de aquel pensamiento como universal o válido para todos es parte de la consecución de dichos intereses.

Uno de los más grandes méritos de Marx es el haber demostrado la dependencia histórica de toda concepción del mundo, de toda categoría, institución, ideal, etc. La teoría de Marx penetra en la apariencia cósmica y autónoma de estas expresiones sociales para descubrir en ellos su sustancia social e histórica. Dado esto es que todo pensamiento con pretensiones de universalidad se corresponde

siempre también con un interés social orientado a eternizar determinadas relaciones sociales o determinadas condiciones sociales. Esto lo desarrollaremos aún más en el siguiente apartado.

## **II. III. INTERÉS Y NATURALIZACIÓN**

La investigación nos ha llevado a lo siguiente: además de generarse una conciencia propia de las circunstancias fracturadas de la sociedad, se generan también distintos intereses. Es propio de una sociedad en donde encontramos división del trabajo y propiedad privada, que los intereses de los individuos carezcan de un rumbo unitario y colisionen entre sí, y este conflicto de intereses será más caótico mientras más profunda sea la división del trabajo. Cabe tener en cuenta -tal como afirma Lukács (1970b)- que las clases sociales solo se constituyen en cuanto tales con el capitalismo. Solo en una sociedad en la que se han barrido todas las formas de organización natural o estamental entre los hombres, en donde “todas las barreras erigidas por las costumbres y la naturaleza, por la edad y el sexo, por el día y la noche, saltaron en pedazos” (Marx, 1975, p. 335), es en donde los intereses económicos aparecen en su pureza como el criterio de unidad entre los hombres. Cuando los individuos dedicados a un ramo especial de la producción -sostienen Marx y Engels (1968)- empiezan a unirse progresivamente en función a sus intereses económicos en común, es cuando surgen las clases sociales propiamente dichas. Desde entonces, estas relaciones de clase son determinantes en toda reflexión del hombre, como es el caso de la ciencia y la filosofía. Con ello, a una limitación plenamente material, que consiste en el carácter parcial de toda idea que surge en una sociedad fragmentada (en clases sociales), se le suma ahora la imposibilidad de arribar a resultados más allá de esa parcialidad por un elemento subjetivo: el interés de clase.

Ahora bien, la división social del trabajo se establece también dentro de las mismas clases, destinando a un pequeño sector, el sector de los intelectuales, a

dedicarse únicamente a la producción de conocimientos (Marx y Engels, 1968). Estos, como bien lo hemos señalado en líneas anteriores, han sido formados conforme a un horizonte histórico e interpretativo, sus ideas son manifestación de la realidad que los circunda y dentro de la cual forman su conciencia. Estas ideas reproducirán de alguna manera las dinámicas productivas de la sociedad, dinámicas que sujetan a los individuos a formar parte de una clase social, adquiriendo con ello un interés de clase. Las ideas, por consiguiente, van a reproducir las contradicciones reales entre las clases sociales, pero en términos teóricos.

La ciencia económica, es quizás la ciencia en la que se entrelazan con mayor razón la objetividad y los intereses de clase, tema que tratará muy brevemente Marx, pero de manera aleccionadora. A su juicio, la economía política se desarrolló en Inglaterra y Francia mucho antes que en Alemania pues en estos países el desarrollo del capitalismo se expresaba en toda su magnitud, mientras que Alemania poseía en lo fundamental una economía feudal. Esta base material permitió en aquellos países el desarrollo de esta ciencia que llegó a tener grandes aciertos en su interpretación de la realidad. En aquella época, la lucha se establecía principalmente entre la burguesía y las monarquías feudales aún en pie. Sin embargo, una vez superada esta traba política que era reflejo de la ruina económica de las fuerzas del antiguo régimen, la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado pasó a la orden del día, y con esto, la ciencia burguesa dio un vuelco. Marx (1975b) en relación a esto afirma:

“Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron la investigación desinteresada, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologética ocuparon el sitio de la investigación científica sin prejuicios.” (p. 14)

El interés de clase, por tanto, fue determinante en los alcances del “horizonte intelectual burgués” [*der bürgerliche Gesichtskreis*] (Marx, 1962a, p. 19), esto es, el horizonte hasta el cuál puede desarrollarse una teoría burguesa sin afectar sus intereses de clase. Esto no hace referencia únicamente a un proceder consciente,

de modo que el investigador cierra los ojos ante los resultados y prefiere desviar la investigación con alguna argucia, refiere más bien a una situación en la cual el investigador, al no lograr concebir una realidad alternativa, se ve obligado a detener su investigación dentro del marco de lo existente. Hecho que se compagina con el interés de concebir lo existente como lo definitivo e inmutable. En el caso de la ciencia económica, la ciencia burguesa siempre buscó considerar el sistema capitalista como la sociedad definitiva o la sociedad natural<sup>15</sup>, y cuando parte de este supuesto, consciente o inconscientemente, es cuando la teoría objetiva se detiene y se torna ideológica, pues las relaciones capitalistas de producción son tan históricas como cualquier otra configuración social. Esto hace a la naturalización (de las teorías o categorías) una característica de las ideologías<sup>16</sup>.

Por ejemplo, cuando Marx trata la relación entre producción y distribución, presta atención a aquel fenómeno de la ciencia burguesa que consiste en desvincular la distribución de la producción, tomando la primera como cuestión sujeta al arbitrio de los hombres, donde los hombres se han dado las mayores libertades, mientras que a la producción se le otorga un estatus especial, como categoría inmutable. En referencia a ello, Marx (1982d) afirma lo siguiente:

“Pero no es esto lo único que realmente interesa a los economistas en esta parte general. Se trata más bien –véase por ej. El caso de Mill- de presentar la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. Esta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento.” (p. 7)

Haciendo referencia a otras épocas, pero donde se devela también el carácter ideológico de la filosofía, podemos mencionar el caso de la teoría platónica sobre el alma y el gobierno. Theodor W. Adorno (2013), por ejemplo, encuentra en la teoría platónica del alma la más grande justificación ideológica de la división del trabajo. Para Platón los roles de gobernante, guerrero o productor vienen

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, Adam Smith (1958) llega a firmar que el intercambio es natural en el hombre, y que esto es lo que lo diferencia del animal.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, Eagleton (1997) y Jaeggi (2008).

determinados por la naturaleza del alma, es decir, la división del trabajo no es considerado un fenómeno histórico dependiente de factores sociales, sino una condición natural (Platón, 1986). Esto hace de su teoría sobre el alma una teoría ideológica.

Encontramos así una relación estrecha entre la naturalización de determinadas teorías o categorías y los intereses de una clase social en particular. Cuando se pretende naturalizarlas se busca con ello naturalizar también aquellas condiciones sociales que estas expresan, describen o representan. Por ello, Marx a lo largo de su obra económica mencionará que los problemas irresolubles con los que se topan los economistas burgueses como Adam Smith o David Ricardo, no se debe a una falta de genialidad intelectual, sino que, dentro de sus horizontes intelectuales, no conciben una sociedad alternativa al capitalismo.

Las teorías están determinadas en su nacimiento y en su formación por las condiciones materiales de existencia. El interés, como interés de clase, surge de estas condiciones, pero en tanto elemento subjetivo, juega un rol en el desarrollo de la misma teoría. Habíamos visto cómo el interés de clase determina cierto horizonte interpretativo en el hombre de ciencia, en este caso, la ciencia económica, motivo por el cual Marx (1975b) dirá: “la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan sólo episódicamente.” (p. 13) Esto quiere decir que el interés de clase pone límites al desarrollo objetivo de la ciencia, y esto es lo que sucedió en Alemania a mediados del S. XIX. Marx (1975b) hace una exposición de las condiciones sociales que generaron tanto el apogeo como el declive de la ciencia económica burguesa. Comenta cómo en Inglaterra y Francia, durante las primeras décadas del S. XIX, el estudio desprejuiciado de la economía se debía a que, por una parte, “la gran industria a penas salía de su infancia”, y por otra, “la lucha de clases entre el capital y el trabajo quedaba relegada a un segundo plano”; políticamente por la contienda entre el bando de los gobiernos y los señores feudales y el bando de las masas populares acaudilladas por la burguesía; económicamente, “por la querrela entre el capital y la propiedad aristocrática de la tierra”. Pero posterior a 1830, cuando la



burguesía se hallaba ya en el poder, “la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras.” (p. 14) Es cuando la ciencia da el vuelco que mencionamos unas líneas arriba. Aparecen los vulgarizadores y los “espadachines a sueldo” que abandonan la investigación “desinteresada”. Sin embargo, en Alemania no se había desarrollado ninguna ciencia económica burguesa por sus propias condiciones de atraso, no existían las premisas materiales que permitiesen la elaboración de una teoría económica capitalista, estas premisas aparecen ahí recién alrededor de la mitad del S. XIX; estos factores propician lo siguiente:

“En Alemania, pues, el modo de producción capitalista alcanzó su madurez después que su carácter antagónico se hubiera revelado tumultuosamente en Francia e Inglaterra a través de luchas históricas, y cuando el proletariado alemán tenía ya una conciencia teórica de clase mucho más arraigada que la burguesía del país. Por lo tanto, apenas pareció que aquí llegaría a ser posible una ciencia burguesa de la economía política, la misma se había vuelto, una vez más, imposible.” (p. 15)

Para poder desarrollar la ciencia de manera objetiva, entonces, era necesario abandonar el horizonte intelectual burgués y posicionarse en otra perspectiva. El peculiar desarrollo de Alemania le “cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía “burguesa”, pero no a su crítica”, crítica que “no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado.” (p. 16) Es decir, solo desde aquel horizonte que permite ver más allá de la sociedad burguesa, desde el punto de vista de la clase que no se encuentra atada por sus intereses a esta sociedad, aquella que no encuentra la realización de sus fines en la perpetuación de la misma, solo desde aquel horizonte podía desarrollarse el estudio desprejuiciado y objetivo de la economía.

Por su parte, Lukács (1970b) también repara en esto, postulando que los límites de la ciencia burguesa se encuentran también en su propio interés de clase. De manera consciente o inconsciente el interés de la burguesía es la de perpetuar la sociedad establecida, y esto solo lo puede lograr si atribuye eternidad e inmutabilidad a las leyes que rigen esta sociedad, de tal forma que la sociedad

burguesa es la sociedad natural conforme a estas leyes o bien la sociedad definitiva. Puede también, por su parte -agregamos nosotros-, anular todo proceso en la historia y relativizar toda época histórica, con lo cual no se pueda establecer una comparación en términos valorativos entre una y la otra sociedad, blindando así a la sociedad burguesa contra toda crítica radical. Lukács (1970b) encuentra en las expresiones filosóficas de Schopenhauer y Hegel dos formas en las que la sociedad burguesa aparece como una barrera insuperable para el horizonte intelectual burgués. En el primer caso, el pesimismo “que eterniza el estado actual, representándolo como un límite infranqueable de la evolución humana” (p. 78), y por otro lado, el optimismo de Hegel, quien desde una perspectiva teórica podía concebir la resolución de las contradicciones de la sociedad civil en un Estado: la monarquía prusiana, haciendo de ella la forma definitiva de Estado. En ambas expresiones, la resolución de los problemas de la sociedad no van más allá de la misma existencia de la sociedad burguesa, incluso ahí donde el mismo Hegel (2000) afirma, al denunciar las desigualdades generadas en la sociedad y la progresiva pauperización material y espiritual de una clase, que “la sociedad civil es empujada más allá de sí misma” (p. 295), la “resolución” del problema se encuentra también en el marco de la sociedad establecida, en una de las instituciones del Estado: la corporación, donde mediante la organización de los oficios o clases se garantizaría “el honor” y la “vida digna” de los individuos que componen la sociedad civil. En la economía política no es distinto, y Lukács toma como ejemplo el problema de las crisis del sistema capitalista. Frente a esta -asegura Lukács (1970b)- se nublan todos los intentos de la economía burguesa por dar una respuesta satisfactoria, pues una respuesta de tal tipo hace necesario un *ir más allá* de la sociedad del capital. Por ello, dirá:

“Y, en este caso, no le sirve absolutamente de nada [a la burguesía] que la solución teórica esté científicamente a su alcance. Porque, aceptar, aun teóricamente, esta solución, equivaldría a no considerar más los fenómenos de la sociedad desde el punto de vista de clase de la burguesía. Y ninguna clase es capaz de eso, a menos que renunciase voluntariamente a su dominación. La barrera que hace que la conciencia de clase de la burguesía sea una conciencia «falsa» es, pues, objetiva; es la situación de la clase misma. Es la consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad y no algo arbitrario, subjetivo o psicológico. Porque la conciencia de clase de la

burguesía, incluso si puede reflejar del modo más claro posible todos los problemas de la organización de esa dominación, de la revolución capitalista y de su penetración en el conjunto de la producción, tiene que oscurecerse necesariamente desde el instante en que surgen problemas cuya solución lleva más allá del capitalismo, incluso en el interior de la experiencia de la burguesía.” (p. 84)

Entonces, así como la ciencia burguesa encuentra sus límites en el mismo interés material de la burguesía, la filosofía reproducirá también estos problemas. La filosofía burguesa buscará, pues, justificar lo existente o bien demostrar la inmutabilidad del orden. Ya sea desde explicaciones en torno a la “naturaleza humana” o la “esencia del hombre”, hasta las elaboraciones más formales en sí racionales. Quizás tenemos en las teorías sobre la naturaleza egoísta del hombre la más clara muestra del carácter ideológico de la filosofía, pues estas establecen que las desigualdades económicas y sociales no son producto de determinadas condiciones históricas, sino algo natural en los sujetos, algo determinante, imposible de superar, por ello, una sociedad plagada de inequidades e injusticias es una sociedad conforme a la naturaleza de los hombres. O cuando Hegel postula que el hombre en la historia solo es un móvil para el progreso del espíritu, y que el desarrollo de este se impone contra las voluntades particulares de hombres y pueblos; Hegel concibe como inevitable la presencia de fuerzas externas que en su desenvolvimiento sojuzgan a los hombres. Para Hegel (2010) el destino de los pueblos siempre es trágico, y este desarrollo del espíritu no significa necesariamente la felicidad de los hombres. Este pensador sostenía que aquella fuerza que se impone a los pueblos es el espíritu, o Dios, mientras que para Marx, esas fuerzas que han oprimido a los hombres no serían más que sus propias fuerzas desplegadas, sus fuerzas productivas, que en un momento histórico determinado, producto del desarrollo de la propiedad privada y la división del trabajo, pasan a dominar la vida de los hombres en lugar de ser estos quienes dominen sus propias fuerzas. Para Marx, entonces, podríamos decir, esta fuerza que sojuzga a los hombres es una fuerza plenamente material, y el sojuzgamiento un fenómeno histórico que tiene premisas materiales, por tanto, no se trata de un fenómeno inevitable o natural que a los hombres solo les corresponda aceptar, sino de un fenómeno superable y, en último término, transitorio. Este es uno de los momentos

en donde la filosofía de Hegel se expresa con mayor claridad como ideología. Hegel, entonces, cuya filosofía es plenamente histórica, revela una de sus limitaciones en tanto filosofía idealista. Si hubiera partido de premisas materialistas, hubiese podido quizás reconocer las fuerzas materiales que describe, y con ello sus mismas bases históricas reales, lo cual conllevaría a reconocer la historicidad del periodo burgués de organización. Sin embargo, justamente en este punto es donde la filosofía hegeliana encontró sus límites en tanto filosofía, y devino finalmente en una justificación de lo existente, calzando en su momento con los intereses de la monarquía prusiana. Pero esto nos lleva a observar otro fenómeno con el que está íntimamente relacionado y que solo lo podemos separar con fines metodológicos, pues estos no aparecen desvinculados en la realidad. Nos referimos al lugar que le corresponde a las ideas en las relaciones de dominación.

Como hemos visto, en una sociedad dividida en clases sociales se generan distintos intereses, y uno de esos intereses consiste en la reproducción y perpetuación del modo de producción vigente. En el caso de la sociedad capitalista, la clase que encuentra sus intereses satisfechos es la burguesía. Ahora bien, esto en el plano político y del derecho encuentra también su expresión, y está muy ligado a las pretensiones de universalidad del pensamiento. Por una parte, el interés de los miembros de la sociedad civil en tanto interés particular, y el interés social en tanto “interés general”, que se da realidad en el Estado.

Está claro -señalan Marx y Engels (1968)- que, con la división del trabajo, el interés del individuo concreto o de una determinada familia entra en contradicción con el interés de la comunidad, “interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo “general”, sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo.” (p. 34) Pero, dado que el individuo se ve reducido a moverse en un círculo limitado y exclusivo de actividades, pierde de vista el interés general y su conexión orgánica con la comunidad, enfrentándose a los otros en calidad de portador de distintos intereses; estos intereses terminan imponiéndose los unos a los otros en medio de las relaciones azarosas de la sociedad burguesa. Así, al

individuo, en tanto particular, los resultados sociales le aparecen como resultados aleatorios que él mismo no puede controlar, realidad a la que, por el contrario, él debe de sujetarse o adecuarse, es decir, que lo domina.

“Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división de trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.” (Marx y Engels, 1968, pp. 34 – 35)

Queda sentado, por tanto, que, dada la división entre clases sociales, las ideas siempre reflejan el interés de una clase en particular como parte de una concepción social en particular. En consecuencia, toda idea filosófica tiene que comprenderse como parte del interés de una clase determinada, siendo la idea del interés común una idea carente de realidad: siempre que se enfrenten ideas se trata de un enfrentamiento de intereses particulares. De acuerdo con Marx y Engels (1968), debemos comprender que toda lucha que se libra dentro de los Estados, ya sea la lucha por la democracia, la monarquía, la aristocracia, etc., son siempre “las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases” (p. 35), luchas que revisten la forma de una lucha por el interés general. Esto último es fundamental entender, pues una clase solo consolida su dominio como clase cuando se hace del poder político representado por el Estado, y esto depende de cuán capaz sea una clase de hacer pasar su interés de clase como el interés de toda la sociedad, proceso que -a juicio de Marx y Engels- la burguesía logró a cabalidad. Guy Debord (2010), precisa que, entre las condiciones que permitieron a la burguesía hacerse del poder político y, al mismo tiempo, hacer de sus intereses los intereses generales, estuvo el mismo proceso económico, el cual se encargó de poner a la clase burguesa en una posición dominante siendo la toma del poder solo

el golpe final para consolidar su dominio. Efectivamente, la burguesía no necesitó hacerse con el Estado para imprimirle a la sociedad su carácter y sus propios intereses, por ello, cuando esta clase se hizo con el poder político, esto no significó más que la coronación de un proceso ya iniciado y “controlado” desde la economía. Así, se iba generando una determinada conciencia, adecuada al orden que se establecía. Movilizar a las masas por el interés de la burguesía fue un proceso que, podríamos decir, ya se había arraigado en sus mismas formas de vida. No fue solo un proceso subjetivo, traído “desde fuera” hacia las masas trabajadoras y pequeñoburguesas, sino también y principalmente un proceso objetivo que fue modelando la conciencia social de acuerdo con la configuración y necesidades de la sociedad burguesa. De ahí lo complejo del proceso que le toca librar al proletariado, cuyo asalto al poder político no está garantizado por ningún otro elemento más que por su grado de conciencia. Debord (2010) sostiene:

“La burguesía accedió al poder por ser la clase de la economía en desarrollo. El proletariado no puede convertirse en cuanto tal en un poder salvo si llega a ser *la clase de la conciencia*. Este poder no está garantizado por la maduración de las fuerzas productivas, ni siquiera mediante el atajo que constituye la desposesión creciente que ese proceso implica. La conquista jacobina del Estado no puede ser su instrumento. Ninguna *ideología* puede servirle para enmascarar sus metas parciales como si fuesen objetivos generales, pues no puede conservar ninguna realidad parcial que sea efectivamente suya.” (p. 86)

Lukács (1970) observa que no toda clase está en condición de imprimirle a su interés de clase la apariencia de interés general, al igual que Debord (2010), afirma que solo el proletariado y la burguesía han sido las clases revolucionarias de la historia, y esto se debe a una característica muy en particular: solo la burguesía y el proletariado “partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia” son capaces de “organizar el conjunto de la sociedad conforme a esos intereses” (Lukács, 1970, p. 82). De ahí que los dos intereses en pugna en la sociedad capitalista sean el de la burguesía y el proletariado, ambos buscando dar a su interés de clase la apariencia de interés general, aunque en relación al proletariado hay un asunto muy particular que desarrollaremos en el último capítulo. Pero, al margen de las precisiones que podríamos hacer, la conclusión que extraen Marx y

Engels (1977) haciendo un recuento de la historia de las ideas desde su enfoque materialista es la siguiente: “Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse” (p. 480) [Las ideas dominantes en una época fueron siempre las ideas de la clase dominante]. Sin embargo, lo que se puede concluir es que, bajo las condiciones de propiedad privada y división del trabajo, todo “interés general” es meramente ilusorio, y que toda postura que se considere como tal, es decir, que se asuma como representante del “interés general” sin tomar consciencia de su parcialidad en el terreno de los intereses económicos y sociales, es también una forma ideológica del pensar. Las clases dominantes siempre han querido atribuirles a sus propios intereses de clase el carácter de interés general, convirtiendo la defensa de sus intereses particulares en la defensa de los intereses del hombre en general o de *la* sociedad.

Marx, por ejemplo, encuentra en los llamados “Derechos del hombre” una pretensión claramente ideológica del tipo que estamos analizando. En su famoso artículo *Sobre la cuestión judía* (1844) se encargará de hacer una crítica a esta concepción que busca encubrir mediante el discurso sobre “los derechos del hombre” sus reales intereses y su verdadera reivindicación: los derechos “del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, el hombre separado del hombre y de la comunidad” (Marx, 1967, p. 33). Pues, ninguno de estos derechos -asegura Marx (1967)- va más allá de una consagración del egoísmo y el interés privado: en lugar de abolir la religión<sup>17</sup>, lo que hace es dar libertad de religión; en lugar de acabar con la propiedad, otorga la libertad de propiedad; con lo cual, el único nexo que mantiene a los hombres en cohesión “es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.” (p. 34) Cuando las revoluciones burguesas, que en este contexto Marx llama “revoluciones políticas”, enarbolan los derechos del hombre, no buscan con ello más que erigir su concepción del hombre como la concepción general y natural del hombre. Por eso Marx (1967a), al comentar las revoluciones políticas

---

<sup>17</sup> Retomaremos el tema de la religión más adelante donde comprenderemos mejor a qué se debe la contraposición que establece Marx entre abolir la religión y dar libertad religiosa.

amparadas en la defensa de los derechos del hombre, señala que este tipo de revolución

“Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia una *premisa* que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real solo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*, el *verdadero* hombre, sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.” (p. 37)

Las disputas en el derecho de la época establecían incluso una diferencia entre los derechos del hombre (quizás podríamos hacer un parangón con la concepción actual de los derechos humanos) y los derechos del ciudadano; este último se concibe como sujeto a los preceptos del primero. Esta concepción del derecho -asegura Marx (1967)- no es más que la exhortación de la burguesía a toda la sociedad según la cual todo sujeto particular, en tanto sujeto concreto, sirva al hombre ideal, que bajo estas premisas no es más que el hombre burgués. Nuevamente se hace presente la intención de universalizar una concepción de la realidad y otorgarle un carácter ahistórico, negándola como una concepción del derecho parcial, históricamente determinada y portadora de intereses de clase específicos, para afirmarse como la concepción que expresa la voluntad y los intereses generales del hombre y la sociedad, que en cuanto tal debe de ser defendida y aplicada.

Ahora bien, la lucha entre distintos intereses se expresa como una dicotomía en la que se enfrentan los intereses de las clases oprimidas y el interés de la clase que ejerce la dominación. Bajo estas circunstancias, la lucha real del interés particular solo puede ser sometida mediante una violencia exterior: así surge el Estado, como algo aparte e independiente de los individuos, proclamado portador de la voluntad general y representante del interés general. Este, no obstante, no es más que la imposición de un interés particular sobre los intereses de las otras clases (Marx y Engels, 1968). De este modo Engels (1981a), a diferencia de lo que se



postula por parte de la filosofía burguesa, esto es, que el Estado surge para garantizar el bienestar general o como producto del consenso de todas las voluntades particulares<sup>18</sup>, sostiene que el origen y carácter del Estado está ligado, antes bien, a la imposición de los intereses de una clase sobre otra.

“Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es “la realidad de la idea moral”, “ni la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del “orden”. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.” (p. 173)

El Estado, por ello, solo es la culminación de un proceso mediante el cual una clase termina por someter a toda la sociedad a su voluntad e interés. Por ello, la teoría del Estado se torna también ideológica cuando se proclama a este expresión del interés general, interés general cuya existencia –a juicio de Marx y Engels- es imposible en una sociedad basada en la apropiación privada y la división del trabajo.

## **II. IV. LA IDEOLOGÍA DEL CAPITALISMO**

Hemos visto a grandes rasgos qué entiende Marx por ideología, sin embargo, a pesar de haber mencionado y desarrollado en cierto grado las manifestaciones ideológicas de la sociedad burguesa, por el momento las hemos abordado en tanto manifestaciones ideológicas en general, sin especificar aún la forma propia del capitalismo. Por este motivo, este subcapítulo estará dedicado a describir las formas ideológicas de la sociedad burguesa, tanto sus causas como sus manifestaciones.

---

<sup>18</sup> Mencionamos algunos de estos autores modernos en páginas anteriores.

Como acertadamente lo señala Eagleton en su obra *Ideología: una introducción* (1995), en Marx se puede encontrar diferencias en la forma en que define el concepto de ideología. Tanto en su obra de juventud *La ideología alemana* (1845 – 1846) como en su obra de madurez *El Capital* (1867), se puede apreciar un tratamiento distinto de este problema, aunque claro está, sin abandonar la línea fundamental de su concepto de ideología. Quizás la más importante diferencia sea la precisión con que establece el tipo de ideología imperante en la sociedad burguesa, o –podríamos decir- la ideología natural de este régimen social. Ante esto, podemos señalar lo siguiente: en primer lugar, en ambas obras la ideología es una forma de concepción que emerge como producto de determinadas condiciones materiales de existencia y en correspondencia siempre con estas, y no tan solo una “ilusión” tal como le atribuye Eagleton (1997) al joven Marx. En segundo lugar, cuando Marx hace referencia al fenómeno del fetichismo como una forma de ideología no significa que su planteamiento haya cambiado en relación a su trabajo coelaborado con Engels; por el contrario, -creemos nosotros- se trata de una especificación de cómo se manifiesta una ideología en el capitalismo y cuáles serían sus causas estructurales. Por ello, -a nuestro juicio- si cabe establecer una diferencia en el concepto de ideología entre el joven Marx y el Marx maduro, esta solo puede consistir en que, mientras el primero establece las condiciones y características generales de toda ideología, el segundo, apoyado en un vasto conocimiento de la dinámica de la sociedad capitalista, precisa las condiciones que generan una forma particular de ideología y la caracteriza tal como esta se da en el capitalismo. Así, Marx define la ideología del capitalismo como el problema del *fetichismo*.

## II. IV. I. FETICHISMO O REIFICACIÓN

Puede asegurarse, como lo han sostenido algunos teóricos marxistas<sup>19</sup>, que *El Capital* constituye principalmente una crítica al fetichismo, siendo algo secundario el análisis de la explotación de clase que se hace patente con la formulación de la teoría de la plusvalía. Moishe Postone (2006), por ejemplo, llama “marxismo tradicional” a aquellas corrientes del marxismo que centraron su análisis y propuesta política en las relaciones de propiedad burguesas y la explotación del trabajo asalariado; en contraposición a estos, Postone propone que una teoría crítica de la sociedad debe de tomar como punto de partida la crítica del fetichismo que se encuentra en *El Capital*. No le falta razón en tanto esta crítica está presente constantemente en la obra, y en todas las secciones que la componen se encuentra siempre un análisis de las relaciones sociales fetichizadas de la sociedad capitalista, develando su contenido social e histórico. La *Crítica de la economía política*, que es el subtítulo de la obra magna de Marx, señala pues una crítica de las categorías de esta ciencia burguesa que, desde la perspectiva marxiana, ocultan las relaciones esenciales que constituyen el modo de producción capitalista dando lugar a conclusiones ideológicas. Postone es uno de los intelectuales influenciados por la obra temprana de Lukács *Historia y conciencia de clase* (1923), donde se desarrolla justamente el problema del fetichismo ligándolo al problema de la conciencia; quizás hasta ese momento un problema desatendido, pero a partir de entonces ha sido objeto de muchas investigaciones. Pero ¿en qué consiste el fetichismo o reificación<sup>20</sup>? Valdría aquí hacer una breve exposición sobre el tratamiento que hace Marx de la mercancía y el dinero para dar cuenta de este asunto.

---

<sup>19</sup> Entre una de las últimas corrientes que prestan principal atención al problema del fetichismo tenemos a la llamada *Wertkritik*, o “Crítica del valor”. Se trata de un movimiento no-académico –y no por ello menos profundo en sus estudios– que centra sus investigaciones en el problema del fetichismo. Esta escuela fue inaugurada por Robert Kurz y Moishe Postone, y tiene hoy entre sus representantes más influyentes a Anselm Jappe y Claus Peter Ortlieb.

<sup>20</sup> Reificación o cosificación, es decir, tomar una relación social por objeto.

La mercancía posee, de acuerdo a las investigaciones económicas de Marx, dos aspectos: el *valor de uso*, en tanto esta tiene la propiedad de satisfacer una necesidad, y el *valor de cambio*, en tanto puede ser objeto de intercambio. Dado que la *razón de ser* del intercambio es intercambiar distintas mercancías que satisfacen distintas necesidades (de lo contrario no se intercambiaría y tan solo se consumiría la propia producción), podemos observar que son distintas en tanto valor de uso, es decir, en aquello que compromete su uso una mercancía que se intercambia no es semejante a otra, sino todo lo contrario, son distintas, y por lo tanto, inconmensurables. Para poder intercambiar ambas mercancías, tengo que tomar en cuenta un criterio que me permita compararlas a todas cuantitativamente, así, haciendo abstracción de las diferencias entre mercancías que se manifiestan como valor de uso, encuentro algo que las hace semejantes y medibles cuantitativamente: ambas son producto de trabajo humano. El trabajo, a su vez, es siempre un trabajo en particular, por ejemplo, si intercambio una camisa por una silla de madera, se trata del trabajo del sastre frente al trabajo del carpintero, ambos trabajos distintos que no pueden ser equiparables, por ello, para poder compararlos cuantitativamente debo reducirlos a su vez a una forma en la que estas diferencias se hayan esfumado, de este modo, en lugar de un trabajo concreto tengo trabajo abstracto. El trabajo abstracto solo es posible medirlo por el tiempo, con lo cual llegamos a afirmar que cuando intercambio dos mercancías las estoy intercambiando en relación al tiempo de trabajo que se ha necesitado para su producción. Marx comenta: se podría pensar que un productor mientras más torpe es valoriza más su mercancía, puesto que tardaría más, pero esto no es así. Si hay una mercancía que, por lo general, se produce en 4 horas, nadie ofrecerá un equivalente al tiempo de trabajo a aquel torpe productor que la produce en 8 horas, por ello, lo que constituye el valor de cambio de una mercancía no es el trabajo particular del productor inmediato, sino el trabajo socialmente necesario para su producción. El valor de la mercancía, entonces, no está determinado por el tiempo de trabajo invertido por su propio productor, más bien, este es regulado socialmente en un proceso que tiene lugar a espaldas de los productores directos. Ahora bien, si esto es así, entonces la única manera de expresar el valor de una mercancía es

mediante otra mercancía, digo, por ejemplo, que 1 camisa me vale 2 sillas o 4 kilos de arroz o 2 onzas de oro. De este ejemplo podemos decir que todas las mercancías podrían medir su valor en una sola mercancía: 1 silla, 1 kilo de arroz, 1 onza de oro, equivalen cada una a x cantidad de camisa. Para Marx (1975b), el dinero aparece cuando una mercancía es excluida entre todas las demás para cumplir el papel de equivalente general.

“Pero sólo un *acto social* puede convertir a una *mercancía determinada* en equivalente general. Por eso la *acción social* de todas las demás mercancías aparta de las mismas una mercancía *determinada*, en las cuales todas ellas representan sus valores. La forma natural de esa mercancía se transforma por tanto en forma de equivalente socialmente vigente. Su carácter de ser *equivalente general* se convierte, a través del proceso social, en *función específicamente social* de la *mercancía apartada*. Es de este modo como se convierte en *dinero*.” (p. 106)

Cuando esta mercancía que hace de equivalente general es un metal precioso, es cuando hablamos de *dinero*. Una mercancía, entonces, es excluida para no cumplir otro papel más que el de ser expresión de valor, es decir, su valor de uso se convierte en expresión de *valor de cambio*, al igual que el trabajo concreto que encierra la mercancía dineraria pasa a ser expresión del *trabajo abstracto*, uno se troca en su opuesto.

¿Qué podemos extraer de este breve análisis y de qué forma nos permite comprender el fetichismo? Debemos señalar, en primera instancia que este análisis corresponde a lo que Marx llamará *el fetichismo de la mercancía*, y el análisis toma como punto de partida esta categoría (mercancía), pues –asegura- la forma mercancía es la forma “más general y la menos evolucionada de la producción burguesa” por lo que todavía es “relativamente fácil penetrarla develando su carácter de fetiche” (Marx, 1975b, p. 101). Este carácter fetichista se expresa luego en todas las formas de la economía burguesa, hasta en sus formas más complejas, donde ya no es tan fácil reconocerlo. Dejando esto claro, retomamos la respuesta a la pregunta formulada. El análisis de la mercancía demuestra algo muy peculiar y particular de la economía burguesa: las categorías de esta se nos aparecen como realidades cósmicas, objetivas o naturales y sus propiedades como propiedades de objetos, cuando en realidad, estos elementos (la mercancía, el valor, el dinero, etc.)

son en realidad relaciones sociales. El valor, aquello que hace que una mercancía sea tal, no es un objeto o algo propio e inherente al objeto, el valor no es una propiedad que le pertenezca al objeto en tanto objeto, sino una relación social. El valor, trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía, es algo que solo se manifiesta en el intercambio, solo en miras a ese momento y en esa relación es que surge la categoría del valor. El productor puede depositar una cantidad de tiempo de trabajo en su mercancía, pero cuando este ofrece su mercancía en el mercado se da cuenta que el valor no es algo que dependa de él, esto genera en él la falsa idea de que el valor es una propiedad objetiva e inherente a su mercancía; el productor ve, pues, con asombro, que el valor de su mercancía no depende de su actividad, que por el contrario, se establece y varía de manera autónoma. El valor no es algo que él haya determinado, y se le aparece como una propiedad misteriosa propia del objeto. De este modo, el productor llega a tener esta idea debido a que el proceso mediante el cual se establece el valor de las mercancías es un proceso que se desarrolla a espaldas de este, como producto de determinadas condiciones históricas: la división del trabajo y la existencia de propiedad privada. Marx (1975b) afirma:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.” (p. 88)

Y así como la mercancía y el valor son en realidad relaciones sociales, el dinero aparece también como una. La condición de ser dinero de una mercancía no es algo propio del objeto, no es que el oro -por ejemplo- sea naturalmente dinero, sino que este se convierte en tal solo gracias a ciertas relaciones sociales en las que se encuentra. El proceso social mediante el cual los metales preciosos pasaron a cumplir la función de dinero fue también un proceso histórico, pero este proceso no está a la vista de los productores, es más, el dinero se encuentra en la sociedad como una realidad acabada y con propio movimiento, así, su condición de tal nos aparece como una propiedad también misteriosa en el objeto independiente de la

voluntad de los individuos. Por ello, en su momento incluso hubo escuelas económicas que postulaban que el oro y la plata eran valiosos en sí mismos.

Este fenómeno se expresa igualmente en otras formas de la economía capitalista: capital, salario, renta, etc., todas estas categorías tomadas por la economía política burguesa como categorías naturales, objetivas y transhistóricas. Pero no se trata únicamente de categorías autónomas, pues, además de ser independientes de la voluntad de los hombres, estas realidades sociales ejercen un control sobre los individuos, “Su movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas” (Marx, 1975b, p. 91). El movimiento de las mercancías, el valor, el dinero, el capital, etc., siendo producto de relaciones establecidas entre hombres, pasan a determinar la vida de estos, creándose el fenómeno y con ello la impresión de que no es el hombre el que domina la economía sino la economía la que domina al hombre. Por este motivo Marx utiliza este término (fetichismo) que hace referencia al culto religioso que consiste en la adoración de una deidad cósmica a la cual el mismo creador se somete<sup>21</sup>. Lo cierto es que el mismo Marx define al cristianismo como la religión adecuada a la sociedad burguesa por “su culto al hombre abstracto”. Pero al margen de esto último y su relación con las manifestaciones religiosas, lo que tiene que quedar claro es que con el capitalismo el hombre ha perdido todo control sobre sus propias fuerzas productivas, y son ahora estas las que lo dominan.

El fetichismo, por ello, no es un problema de percepción, sino una realidad que se produce en el mismo movimiento económico de la sociedad y que se engendra día a día. No se trata de un fenómeno únicamente subjetivo o, como se podría decir, una falsa o errada percepción, sino que -tal como lo señalan autores como Lukács (1970b), Adorno (1972) o Jappe (2014), entre otros- es el reflejo de una realidad que constantemente engendra estas formas fetichizadas; se trata pues de formas reales engendradas por el movimiento real de la economía que luego se

---

<sup>21</sup> Christoph Türcke es un teórico alemán que presta suma atención a la relación entre las categorías del intercambio y el pasado místico-religioso de algunos pueblos, esto con relación a la crítica del fetichismo de Marx. Para más referencias en español puede tomarse en cuenta Türcke (2014).

expresan en la conciencia de los hombres, conciencia social que se plasma también en la ciencia económica y la sociología. Por ello, acá cabría preguntarnos ¿Cómo es que la ciencia económica llega a fallar al momento de analizar estas categorías? Marx (1975b) explica el origen de este “error” de la siguiente manera:

“La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo. Las formas que imponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas –que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable- sino su contenido. De esta suerte, fue sólo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes del valor; sólo la expresión colectiva de las mercancías en dinero, lo indujo a fijar su carácter de valor. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma dinero- la que vela el hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales.” (pp. 92 – 93)

La importancia del método de lo abstracto a lo concreto reside justamente en esta cualidad de nuestro objeto de estudio: cuando el economista se enfrenta a la sociedad para estudiarla, se encuentra con una realidad ya elaborada, con un producto histórico (Marx, 1982d). La realidad que observamos en una primera instancia es un resultado y de ninguna manera un punto de partida. El “error” consiste en que, llevándonos por un examen empirista de la realidad, tomamos los fenómenos como la fuente de la que parte nuestra indagación, en lugar de someter estos fenómenos al análisis, con ello, restringimos los resultados de nuestros estudios a la realidad establecida y hacemos que nuestras conclusiones no puedan rebasar el marco de la sociedad establecida. Cuando sucede esto, es necesario que las categorías de la economía se tornen categorías naturales e inmutables, como son tomadas por la economía burguesa. Por este motivo, el método de Marx parte del análisis de las categorías más simples, estrechamente vinculadas a su condicionamiento histórico, y tiene la totalidad social –el capitalismo- como punto de llegada y no como punto de partida. Bajo este método, Marx trata de explicar *por qué* la realidad social nos aparece de esa manera, yendo más allá de las categorías fetichizadas y sus relaciones fenoménicas, penetrando en su esencia histórica. Se



trata de explicar el fenómeno a partir de la esencia y no el fenómeno a partir del fenómeno. Solo así el método de Marx puede dar cuenta de las relaciones fetichizadas de la sociedad burguesa, de lo contrario, tomando las categorías tal y como las encuentra en actualidad (acto), reproduciría a su vez una teoría también fetichizada, una ideología que toma, pues, sus conceptos y categorías como realidades objetivas, autónomas, desarraigadas de la historia, atribuyéndoles una existencia natural y válidas universalmente. La economía política burguesa -a juicio de Marx- tiende a ver en las categorías un principio invariable de análisis, como simple reflejo “objetivo” de la realidad, categorías que reflejan una realidad “objetiva” e independiente de las relaciones entre hombres; ella se comporta de manera completamente acrítica frente a aquellas categorías, recogiénolas como mero “dato” empírico incuestionable, y su reflexión se orienta más bien a reconocer el nexo causal entre ellas para tratar de prevenir el desastre, sin llegar nunca a cuestionar sus reales fundamentos, pues esto exigiría rebasar los propios intereses de la burguesía (Lukács, 1970b). Justamente, uno de los problemas de la economía burguesa, en relación a su horizonte intelectual, es el de la imposibilidad de concebir una crítica a sus propias categorías, pues ello encierra la incapacidad de concebir una realidad distinta a la del mundo del capital. Solo el análisis histórico, entonces, le permite a Marx desarrollar una crítica de la economía política. En relación a las categorías reificadas de la ciencia económica, Marx (1975b) señala lo siguiente:

“Formas semejantes constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimbán los productos del trabajo fundado en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.” (p. 93)

De este modo el fenómeno del fetichismo re revela como un fenómeno puramente capitalista, es una de las formas ideológicas propias de la sociedad burguesa que, sistematizado en teorías económicas -a las que Marx llama “economía vulgar”- atribuyen a las relaciones sociales burguesas una existencia antediluviana, natural y eterna. Pero, como dijimos, son las mismas relaciones

complejas e intrincadas del capitalismo que generan una conciencia fetichista. Marx, por ejemplo, habla del *misterio del salario* [*Geheimnis des Arbeitslohns*]: el salario - nos dice- encubre que la jornada de trabajo se divide en trabajo necesario (trabajo que repone el salario del trabajador) y trabajo excedente (trabajo no remunerado que se apropia el capitalista), generando la imagen de un pago por el conjunto de las horas que se ha explotado la fuerza de trabajo. Esta figura del capitalismo (salario) no permite distinguir al obrero cuánto ha trabajado para sí y cuánto para el capital. Por el contrario, en las relaciones de servidumbre, el siervo es plenamente conciente de cuánto trabajo está destinado para sí mismo, y cuánto para el señor feudal.

*“La forma del salario, pues, borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago. En la prestación personal servil el trabajo del siervo para sí mismo y su trabajo forzado para el señor se distinguen, de manera palmariamente sensible, tanto en el espacio como en el tiempo. En el trabajo esclavo, incluso la parte de la jornada laboral en la cual el esclavo no hace más que suplir el valor de sus propios medios de subsistencia, en la cual, pues, en realidad trabaja para sí mismo, aparece como trabajo para su amo. Todo su trabajo toma la apariencia de trabajo impago. En el caso del trabajo asalariado, por el contrario, incluso el plustrabajo o trabajo impago aparece como pago. Allí la relación de propiedad vela el trabajar para sí mismo del esclavo; aquí, la relación dineraria encubre el trabajar gratuito del asalariado.”* (Marx, 1975, p. 657)

Este fenómeno, pues, del fetichismo de la mercancía, aparece ahí donde las relaciones burguesas son las imperantes; nacen de la misma dinámica de la mercancía. De lo que se sigue que, una vez suprimidas las condiciones históricas que originan estas formas económicas, se acabará también con la existencia real de relaciones fetichizadas y –por tanto- su expresión ideológica en las doctrinas económicas y filosóficas. Esto solo será posible en una organización social que, en lugar de encubrir las relaciones entre hombres como una relación entre cosas, retire el velo y, estableciendo una relación directa del hombre con el hombre y con la naturaleza, sea este plenamente consciente de su actividad productiva. Como señala Marx (1957b): “La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control

planificado y consciente.” (p. 97) Esto último tendremos oportunidad de desarrollarlo más adelante, pues es crucial en el tema de la realización de la filosofía. Baste por el momento con hacer una breve referencia que va preparando el terreno para lo que viene.

Partiendo, entonces, del problema del fetichismo, podemos abordar las formas ideológicas en que se expresa este fenómeno en la filosofía. Para esto, nos serviremos principalmente de los estudios de Lukács, quien prestó atención a estas expresiones ideológicas particulares del capitalismo.

## **II. IV. II. VOLUNTARISMO Y FATALISMO**

Hasta este momento hemos caracterizado ya lo suficiente las premisas económicas de la sociedad. Esto, a su vez, nos ha permitido comprender las formas de conciencia que generan las relaciones complejas de la sociedad capitalista. Ahora, prestaremos atención a algunas formas de la conciencia filosófica.

Hemos destacado cómo la conciencia burguesa se desarrolla conforme a la posición de esta clase dentro de la producción social y cómo desarrolla una concepción en conformidad a sus intereses. Por una parte, la producción le exige al capitalista una profunda racionalización de los procedimientos para maximizar la productividad y las ganancias. Dijimos anteriormente que, a nivel científico, esta conciencia privilegia el cálculo y los procedimientos racionales; se exige una precisión cuasi absoluta, que nos permita prescindir de todo aquello que no se sujeta al cálculo racional. En el plano de la economía, el capitalista busca tener un control racional de cada aspecto particular de la producción, de tal forma que todo sirva a la acumulación ilimitada de capitales, estando siempre preparado ante cualquier problema que pueda afectar sus fines. Esto pues genera en la conciencia del burgués la idea de un control individual sobre la vida. El burgués puede concebirse libre. Esta primera condición crea la falsa conciencia de que la realidad circundante es para el sujeto algo presto a su voluntad, que depende de sus

capacidades y deseos. El yo se comporta ante el mundo como ante algo suyo, que él mismo crea y puede reproducir.

Pero, por otra parte, la situación en la producción capitalista no es la misma que en el taller o en la fábrica en particular. Pues el burgués y todo individuo en la sociedad capitalista se desenvuelve en un medio hostil, carente de planificación. En el mundo de la producción y circulación capitalista, se trata de interés privado contra interés privado, y los cambios en el mercado pueden darse bajo distintas circunstancias nada previsibles para el burgués acomodado en su rubro o en su fábrica. La socialización de la producción crece de manera descomunal, de tal forma que el mínimo problema en una rama de la producción puede generar un desastre en otra y a la vez impulsar otros rubros. Mientras que en la fábrica rige la planificación y la racionalización al detalle, en el mundo capitalista lo que rige es la total anarquía (Lukács, 1970b). Esto le demuestra a la conciencia burguesa que no es completamente libre, que su libertad tiene límites imposibles de superar. Por tanto, que a lado de la libertad hay una fuerza que doblega su voluntad y que finalmente se impone. De esta manera, se genera también una actitud contemplativa hacia el mundo: la sociedad -para esta conciencia- es un sistema acabado, ante el cual somos agentes pasivos. El mundo se nos presenta como una realidad que solo corresponde registrar y reproducir, en lugar de someterlo a nuestros fines. Es por esto que el reconocimiento de leyes y patrones se vuelve sumamente importante para la conciencia burguesa. Incluso, la misma racionalización del trabajo se torna contemplativa, pues esta -asegura Lukács (1970b)- “se enfrenta en cada etapa particular de su funcionamiento, como sistema rígido y acabado, al productor individual” lo cual

“pone de relieve de manera luminosa el carácter contemplativo de la actitud capitalista del sujeto. Porque la esencia del cálculo racional se basa, en fin de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado.” (p. 124).

Marx (1987), por su parte, haciendo referencia a este fenómeno, señala:

“Mientras que en el interior de la fábrica moderna la división del trabajo esta minuciosamente reglamentada por la autoridad del empresario, la sociedad moderna no posee, para distribuir el trabajo, más regla, más autoridad que la libre concurrencia.

(...) De manera que la autoridad en el taller y la que existe en la sociedad, en lo tocante a la división del trabajo, están en *razón inversa*.” (p. 89)

Por ello, el problema más grave que observa Lukács (1970b) en la conciencia de clase de la burguesía es el fenómeno del fetichismo o cosificación. Tal como lo había señalado Marx en distintos lugares de su obra teórica y que hemos expuesto líneas arriba: la dinámica de la sociedad capitalista tiende a dar apariencia cósmica a los fenómenos de la economía: el valor, el dinero, el capital, que son en cuanto tales relaciones sociales, el entramado de relaciones en el mundo de la mercancía los hace aparecer como objetos independientes de la voluntad de los individuos. Estos “objetos” son regidos por leyes que se imponen con la necesidad de “leyes naturales”, y el sistema económico capitalista domina efectivamente la vida de los hombres en lugar de ser los hombres quienes controlen la economía. La economía política burguesa “descubre” estas realidades “objetivas” e “independientes”, y ante ellas toma una actitud contemplativa, busca reconocer las legalidades que rigen esta realidad pues la producción exige un cálculo lo más preciso posible; y en la consecución de estos fines se orienta hacia la especialización y regionalización de los conocimientos, perdiendo de vista la totalidad. Económicamente el capitalista tiene el control de su producción, pero no posee el control del sistema capitalista en conjunto, por ello, se genera una conciencia que, mientras por un lado logra un conocimiento cada vez más preciso y a detalle, por otro, pierde de vista la totalidad. Está claro que la conciencia burguesa no puede ver por detrás de los fenómenos cósmicos, de ahí que le sea sumamente dificultoso reconocer que en épocas distintas estos fenómenos cobraban también una naturaleza distinta. El no comprender que los fenómenos económicos son en realidad relaciones entre hombres, crea la incapacidad para reconocer que en épocas distintas estos “objetos” eran en realidad otros. Pierde entonces de vista la totalidad histórica, en relación a la cual es posible la real comprensión de cada uno de los elementos de la sociedad. Si esta condición histórica se descubriera, esta tendría que acabar con la propiedad cósmica que se le

atribuye a los fenómenos de la economía, y al hacer esto, estaríamos atentando directamente contra el interés de la clase burguesa, por ello, el interés se configura también como una limitación, y quizás para Lukács, la más grande de ellas.

Lukács menciona acertadamente cómo la filosofía moderna sigue también las pautas de una economía cada vez más racionalizada y calculada. Desde el método cartesiano, donde se toma el método de las matemáticas como método adecuado para el conocimiento del mundo, hasta los racionalistas como Spinoza y Leibniz, la idea predominante es que el mundo se podía conocer solo en tanto este poseía una estructura captable por nosotros mediante la razón, y la razón era entendida principalmente como razón matemática. Este pensamiento moderno fue develado en sus límites por la filosofía de Kant, quien, bajo la influencia de Hume, pudo “despertar del sueño dogmático” y hacer una crítica profunda de las facultades de la razón. Sin embargo, la filosofía kantiana tiene que verse con una limitación más de esta filosofía moderna, límite que constituirá un problema irresoluble para él.

La filosofía de Kant reconoce -como lo hicieron los filósofos anteriores a él- que el sujeto tiene un rol activo en la constitución del mundo que percibe, que la relación entre el sujeto y el objeto no es meramente receptiva sino también reflexiva. Desde Descartes la subjetividad pasa a tener un papel importante en la filosofía, por ello Kant quiere descubrir hasta dónde llega la razón en esa constitución del mundo, hasta dónde le es permitido actuar. Esta filosofía, al establecer que el mundo como tal es fenómeno, pues este solo nos aparece en tanto producto de datos sensibles que son subsumidos y ordenados por categorías a priori (Kant, 2009), reivindica el papel del hombre como conocedor de las regiones de la realidad, siempre y cuando esta se ajuste a los dictados de la razón, tal como lo permite la economía burguesa, donde el sujeto calcula y posee cierto “control” sobre regiones determinadas de la producción capitalista. Pero, por otra parte, al reconocer que detrás de lo fenoménico se oculta la realidad tal cual es realmente, niega la capacidad del sujeto a conocer la totalidad que rodea y sustenta su experiencia. La filosofía racionalista

de Kant golpea contra una barrera insondable que delimita lo racional de lo irracional.

Esta división 'fenómeno – noumeno' es luego desplazada al ámbito del sujeto para establecer una relación entre libertad y necesidad. Kant (2009), tiene entonces que, por una parte, reconocer la libertad del sujeto, pero por otra, reconoce que, en cuanto sujeto empírico, está sometido a las leyes causales del mundo fenoménico. Con ello, Kant reconoce la dualidad presente en la economía pero lo hace mediante expresiones filosóficas: hay una región del hombre donde puede realizar su libertad, pero esta termina por doblegarse ante la ley natural externa. Por eso dirá Lukács (1970b):

“El dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo, en lugar de ser resuelto concreta y realmente, ha sido conducido por una vía metodológica secundaria; es decir, la necesidad implacable de las leyes es mantenida para el «mundo exterior» para la naturaleza, y la libertad, la autonomía, que debe ser fundada por el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a la libertad del punto de vista en la apreciación de los hechos interiores, cuyos fundamentos y consecuencias, aun en lo que concierne a sus elementos psicológicos constitutivos, están íntegramente sometidos al mecanismo fatalista de la necesidad objetiva.” (p. 150)

Por ello, cuando Kant hace de esta condición del hombre -subjetividad libre pero sometida a una totalidad donde reina la necesidad- una condición natural inherente a él, es cuando su filosofía se expresa como ideología, pues no llega a comprender este fenómeno como un fenómeno histórico, y por tanto, superable histórica y prácticamente, sino como un hecho natural y universal que solo debemos reconocer y registrar.

Esta dualidad del mundo expresada también en el sujeto, será una contradicción que la filosofía clásica alemana querrá superar, y precisamente – asegura Lukács (1970a)– su grandeza estribará en reconocer la condición en que se encuentra el hombre producto de la división del trabajo, pretendiendo resolverlo. La imposibilidad, sin embargo, de la filosofía alemana de dar una respuesta satisfactoria residirá en las condiciones materiales la sociedad alemana: siendo Alemania un país de un carente desarrollo industrial para la época, los filósofos tratarán de resolverlos antes bien como problemas puros del pensamiento (Lukács,

1970a), en lugar de transformar las condiciones materiales que producen esa condición del hombre y su reproducción intelectual en la filosofía. La filosofía de Fichte, por ejemplo,

“expresa, pues, de una forma alemana, idealista y excesivamente tensa, la fe revolucionaria en la fuerza renovadora del hombre, capaz de revolucionarlo todo. Aparte del hombre – que, naturalmente, se identifica para Fichte con el hombre moral el fantasma kantiano del “homo noumenon”- no hay para Fichte realidad alguna. El mundo, la naturaleza en concreto, no es más que un pasivo campo de acción del hombre.” (Lukács, 1970a, p. 250)

Retomando a Kant, esta condición del hombre que genera una conciencia contemplativa se expresa finalmente en una filosofía que no es capaz de profundizar y disolver las categorías en su movimiento, por el contrario, tan solo admite un orden de cosas y no cuestiona los fundamentos de dicho orden. Kant en su filosofía ventila esta división del hombre y su mundo, sin cuestionarlo, sino simplemente registrándolo como algo propio del mundo y del hombre. Nuevamente la petrificación de las categorías, que llegan a considerarse categorías naturales y universales, como algo propio de una conciencia contemplativa.

Estos límites de la filosofía burguesa solo pueden superarse como reflejo de una condición material e históricamente determinada, por tanto, desde una perspectiva práctica. La filosofía encuentra en su desarrollo una barrera insuperable, y los filósofos creen realizar la filosofía tratando de superar esos límites desde el puro pensamiento, pero llegados a este momento, dichas barreras son superables únicamente desde el punto de vista de una conciencia práctica, y la única clase que puede desarrollarla es –de acuerdo con Lukács (1970b)- el proletariado. Esto lo desarrollaremos a profundidad en el capítulo final sobre la realización de la filosofía.



## II. V. ¿ES EL MARXISMO UNA IDEOLOGÍA?

Para responder a esta pregunta es importante que tratemos de sistematizar lo dicho hasta el momento. Marx entiende por ideología todo pensamiento que se pretende universal, asumiéndose así como ahistórico, natural, autónomo e imparcial. La definición de Engels (1974b) de ideología en tanto falsa conciencia es acertada, pero merece especificarse, pues con posterioridad a los padres del socialismo científico se ha tratado de dar otras acepciones a este concepto, lo cual lo convierte hoy en un término polisémico, pudiendo generar cierta confusión en el marco de la presente investigación. A eso estuvo dirigida toda la primera parte de este segundo capítulo. Ahora, corresponde analizar el marxismo en relación con sus propios criterios sobre el concepto de ideología.

De entrada, esto nos exige problematizar sobre las pretensiones de universalidad del marxismo. ¿Marx considera su teoría válida universalmente? Esto nos dirige a otra pregunta ¿El marxismo pretende dar a sus postulados validez universal, es decir, validez para toda época histórica? La respuesta es completamente negativa. A pesar de que en muchos trabajos se considera al marxismo como una teoría universalmente válida, haciendo de ella una teoría transhistórica o ahistórica tal como se legó en el llamado *Diamat* bajo el nombre de materialismo dialéctico, el mismo Marx siempre precisó el carácter condicionado de su crítica filosófica, económica, social, etc. Marx nunca tuvo como objetivo el erigir un sistema filosófico a lado de otros, por el contrario, siempre lo consideró erróneo, y justamente en ello reside su crítica a los jóvenes hegelianos: creer que la solución reside en reemplazar una interpretación por otra (Marx y Engels, 1968). La filosofía no puede resolver sus problemas partiendo de sus propias premisas, por ello, la tarea no consiste en crear otra filosofía, sino en realizar la filosofía (Marx, 1981b). Esto último, tesis principal del presente trabajo de investigación, desarrollaremos más adelante. Baste decir para esto que la crítica que desarrollan en su primera etapa Marx y Engels consiste en desbaratar las pretensiones universalistas de todas las corrientes filosóficas, como es el caso de sus interlocutores más inmediatos: el

hegelianismo, sin dejar de lado otras corrientes influyentes de la filosofía moderna y del siglo XIX, como se puede encontrar tanto en obras de juventud como de madurez. Es por esta razón que podemos ir observando que para Marx y Engels su teoría no es una filosofía. Engels (1981b), sistematizando esta actitud del marxismo hacia la filosofía, sostiene con posterioridad:

“Ni siquiera es ya este nuevo materialismo<sup>22</sup> una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que confirmarse y actuarse no en una selecta ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí “superada”, es decir, “tanto superada cuanto conservada”; superada en cuanto a su forma, conservada en cuanto a su contenido real, que se encuentra al examinar bien la cosa” (p. 129)

La crítica de Marx, por ello, centra en demostrar por qué es imposible en una sociedad basada en las actuales relaciones de propiedad y donde impera la división social del trabajo, un pensamiento universal, esto es, válida para todos y para todas las épocas históricas. Partiendo del análisis de la formación de la conciencia, análisis que ya hemos expuesto en el apartado correspondiente, Marx concluye que todo pensamiento filosófico es en realidad siempre un producto de su época, que en cuanto tal, siempre reproduce las contradicciones propias de esta, y estas premisas las aplica a su propia contribución intelectual.

Este criterio histórico es medular en la teoría de Marx. Toda realización humana es una realización histórica y las limitaciones de una época histórica se presentan, al margen de las intenciones de los filósofos, en sus propias realizaciones teóricas. Por ello Marx, en una autoevaluación de su propia crítica, la sostiene también como una crítica que solo fue posible gracias a determinadas condiciones históricas. Esto será también constantemente planteado por Engels<sup>23</sup>. Si en la economía política los alemanes estaban rezagados con relación a los ingleses y franceses, no se debía a una falta de genialidad, sino a que en Alemania no habían madurado aún las relaciones burguesas de producción,

“Faltaba, pues, el suelo nutricio de la economía política. Se importó, en calidad de mercancía ya terminada, de Inglaterra y Francia; los profesores alemanes de esa

---

<sup>22</sup> Se refiere al materialismo que funda junto a Marx.

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo, Engels (1946).

ciencia siguieron siendo discípulos. En sus manos, la expresión teórica de una realidad extranjera se transformó en colección de dogmas, interpretados por ellos conforme al espíritu del mundo pequeñoburgués que los rodeaba, y en consecuencia mal interpretados.” (Marx, 1975b, pp. 12 – 13)

De este modo, cuando Alemania se insertó en el mundo de la producción capitalista, la economía política ya había tomado otros rumbos, dejando de lado - como lo señalamos en capítulos anteriores- el estudio desinteresado de la economía cediendo a doctrinas vulgarizadoras que se ocupaban de justificar la realidad antes que de explicarla a profundidad. En consecuencia, todo lo que se podía decir por parte de la ciencia económica se había dicho, pero a Alemania le estaba reservado un aspecto: la crítica de la economía política. Marx reconoce, por tanto, el carácter histórico de su crítica, reconoce que ella ha sido posible solo dadas ciertas premisas materiales y sociales. Pero la autoconciencia que tiene Marx de su teoría tampoco se detiene en reconocer la génesis de su teoría, pues esto no significa considerar sus preceptos como preceptos históricos. Muy bien podría un ideólogo reconocer que sus ideas fueron posibles gracias a determinadas condiciones históricas, pero igualmente darle un valor universal. Este es el caso de Hegel, cuya filosofía plenamente histórica, tiene una autocomprensión tal que reconoce esa condición, pero, mientras su génesis solo es posible en un proceso histórico, una vez que esta se produce se convierte en la verdad universal. En Marx no se encuentra esta idea, por el contrario, tanto su obra ‘filosófica’ como económica es una constante crítica a las categorías, y cuando el mismo Marx establece categorías que permitan explicar el sistema de producción capitalista, lo hace también reconociéndoles validez únicamente en relación con sus supuestos históricos, pues “las categorías expresan... formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto” (Marx, 1982d, p. 27). Llega a reconocer, incluso, que la misma formación de conceptos es una cuestión histórica, y no algo al margen de la sociedad que remita únicamente a un proceso intelectual. Por ello, en relación al concepto de trabajo, que será también una categoría importante en su obra, Marx (1982d) afirma:

“las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común

a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente.” (p. 25)

En esta línea son sumamente interesantes los trabajos de Alfred Sohn-Rethel, quien, basándose en esta concepción marxista del surgimiento de los conceptos y categorías, encuentra una relación causal entre el surgimiento de la filosofía en Grecia y el desarrollo de su sistema monetario. Para Sohn-Rethel (2001) el pensamiento abstracto que supone la filosofía, principalmente la filosofía sistemática, fue posible en la Grecia Antigua gracias a la generalización del uso de la moneda acuñada que permitía concebir la existencia de “universales abstractos”. La abstracción que se hace real en el dinero -pues este aparece como equivalente general del mundo de las mercancías sin ser ninguna de estas en particular- es una de las condiciones que sirvieron al surgimiento del pensamiento abstracto.

Esta autocomprensión de Marx se extiende y se aplica a todo elemento metodológico y teórico. Por ejemplo, el método que Marx expone y plasma en *Das Kapital* (1867) nos sirve solo en una sociedad en donde las relaciones entre hombres están cubiertas por una aparente relación entre cosas, una sociedad que en su configuración se nos presenta como una sociedad no sujeta a los planes establecidos del hombre, y que sus leyes se manifiestan como leyes naturales que se imponen con necesidad a la vida colectiva. Por ello, Marx (1975b) es muy claro cuando afirma que su objeto de estudio es “el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes” (p. 6). En una sociedad donde el hombre haya sometido bajo su control planificado la producción, la totalidad dejará de aparecernos como un todo caótico ajeno a nosotros y el hombre encontrará claramente en el movimiento de la economía el movimiento de su propia actividad. El método de lo abstracto a lo concreto es un método que nos ayuda a encontrar las leyes que rigen una sociedad que efectivamente está bajo el control, no de los hombres, sino de fuerzas desconocidas y, por tanto, leyes cuyo movimiento autónomo se nos imponen con necesidad y cuyo devenir nos es

desconocido. El método solo es válido en esas condiciones de existencia y en tanto se aplican a ellas. Pero de la historicidad no se excluye ni si quiera la misma dialéctica, pues si Marx emplea el método dialéctico, es únicamente en función a que su objeto de estudio es un objeto contradictorio. En función de esto, Marcuse (1969) señala:

“Marx elaboró su dialéctica como un instrumento conceptual para la comprensión de una necesidad intrínsecamente antagónica. La disolución de las nociones fijas y estables de la filosofía, la economía política y la sociología en sus componentes contradictorios, había de «reflejar» la estructura y movimiento reales de la historia; la dialéctica había de reproducir en la teoría la esencia de la realidad.” (p. 141)

Así, las posturas en torno al Estado, la lucha de clases, la división estructura-superestructura, etc., son postulados que tanto Marx como Engels reconocen dependientes y siempre ligados al proceso histórico. Ni sus postulados ni sus propuestas están exentos de este reconocimiento. El marxismo no se concibe por ello como una concepción válida para toda época histórica, ya sea esta una época previa o posterior al capitalismo.

“No existe teoría marxista a la que quepa denominar, con pleno sentido, una «concepción del mundo» de las sociedades postcapitalistas, sean éstas o no de carácter socialista. No existe una teoría marxista del socialismo, porque las leyes antagónico-dialécticas que rigen la historia presocialista no son aplicables a la historia de la humanidad libre, y porque la teoría no puede predeterminedar las leyes de la libertad. La teoría marxista tampoco «profetiza» más allá de las tendencias constatables de la sociedad capitalista. El carácter esencialmente histórico de la teoría marxista excluye las generalizaciones ahistóricas. (Marcuse, 1969, p. 146)

De esta autocomprensión se deriva la imposibilidad de asumirse como una teoría autónoma. En ninguno de sus aspectos la teoría de Marx considera que sus postulados provengan de alguna región de la realidad que no sea la historia material, la cual comprende a su vez la relación del hombre con la naturaleza. La antítesis entre historia y naturaleza es una antítesis que solo se ha generado bajo determinadas circunstancias de la división del trabajo intelectual y manual. Fuera de esta apariencia, es inconcebible una conciencia que esté por encima de esta relación, o alguna idea que sea independiente de las relaciones sociales de producción. Como bien lo señala Engels (1974a), combatiendo ciertas perspectivas

sesgadas sobre el materialismo histórico, siempre la economía va a ser lo determinante en última instancia. Ni siquiera el aspecto revolucionario aparece en el mundo y la sociedad como algo que escape a la determinación económica, pues Marx y Engels (1965) son bastante claros cuando afirman que la aparición de ideas revolucionarias se debe a que “en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida”, solo en ese sentido –aseguran- se puede hablar de “ideas que revolucionan toda una sociedad” (p. 58). Si bien las ideas dependen de determinadas condiciones materiales de existencia, estas -precisan Marx y Engels- son las relaciones sociales de producción, y en absoluto los rasgos naturales del hombre. Esto hay que tomarlo con cuidado, pues al afirmar esto no queremos decir que para ambos autores no hay determinaciones naturales en el hombre, todo lo contrario, en realidad toda la historia del hombre se basa en la relación que este establece con la naturaleza para satisfacer esas necesidades naturales. Cabe hablar, como lo sugiere Eagleton (1997), de una naturaleza en el hombre, pero esta naturaleza consiste solo en la presencia de necesidades básicas para la subsistencia, es más, ni bien estas dejan de tener una existencia primitiva, se tornan también sociales. Esto es muy diferente a decir que el hombre es “naturalmente egoísta”, o es “naturalmente bueno” o “malo”. Por ello, debemos dejar en claro que cuando se critica la naturalización como una forma ideológica, se hace en cuanto esta forma de ideología atribuye naturalidad, y por tanto inmutabilidad, a una condición social.

La compleja relación entre lo natural y lo social para el momento histórico que nos toca vivir –de acuerdo con el marxismo- consiste en que la misma satisfacción de nuestra necesidad natural se ha tornado social. Lenin, por ejemplo, dice que todo hombre debe satisfacer la sed, pero nadie en condiciones normales se lanza sobre el primer charco de agua o bebe del vaso grasiento del que han bebido muchas personas, pues la misma satisfacción obedece a otras circunstancias que ya no son plenamente naturales, sino sociales (Zetkin, 1975) . Engels (1981a) hace lo propio cuando trata el tema de las relaciones sexuales: estas, progresivamente, van

comprendiendo más que solo la función reproductiva, expresándose así la condición social y cultural de esta práctica íntima. Por ello, el marxismo nunca sostendrá que en sí mismas algunas prácticas se deban a condiciones naturales en los hombres más que el impulso de satisfacerlas, a diferencia de las teorías burguesas, que para la época de Marx hacían de la sociedad liberal la sociedad natural, en conformidad con la “naturaleza” del hombre, buscando así eternizar determinadas relaciones sociales y de dominación, forma típica mediante la cual una clase encubre sus intereses para elevarlos a norma incuestionable y eterna. Marx (1987) afirma:

“Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa- son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.” (p. 77)

Como lo tratamos de hacer explícito, existe una relación importante entre el discurso ideológico naturalizador y los intereses de clase. La naturalización de determinadas condiciones, dijimos, es una de las formas en que se expresa el contenido clasista de una concepción. De igual manera, una de las formas en que una teoría no quiere reconocer que responde a un interés de clase es cuando se eleva como representante o portador del interés general, y esto es algo que nos remite a ciertas confusiones. ¿Dice el marxismo defender o ser portador del interés general?<sup>24</sup> En relación con esto, Marx (1987) señala que “[a]sí como los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, así los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria.” (p. 104). A veces se ha tratado de plantear que el interés de Marx es un interés por la humanidad, que su teoría en realidad encierra un compromiso ético con el hombre. Sobre eso hay que dejar sentado que Marx constantemente se reafirma en su parcialidad, en

---

<sup>24</sup> Esto lo desarrollaremos brevemente acá pues más adelante -en el último capítulo- habrá ocasión de retomar el punto.

que su obra sirve a los intereses de la clase proletaria, que su perspectiva u horizonte es la que corresponde a la clase que debe de derrocar el capitalismo. De ahí su crítica radical a los universales “derechos del hombre”. Marx critica estas pretensiones del derecho burgués, y su proceder consiste precisamente en ventilar los intereses que realmente encubren esos discursos “humanistas”, pero a su vez no propone o establece un derecho<sup>25</sup>, pues tiene plena conciencia que el derecho siempre expresa determinadas condiciones sociales, y en cuanto tal, es siempre parcial

“Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.” (Marx y Engels, 1965, pp. 54 - 55)

Y cuando establece uno, como de alguna forma lo podemos ver en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) o en *Crítica al programa de Gotha* (1875), lo hace plenamente consciente de que es un derecho que defiende los intereses de una clase en particular. Por ello, el Estado transitorio que propone Marx no es el Estado “democrático” que pretende estar por encima de las clases sociales y de sus intereses, todo lo contrario, el Estado que propone Marx, como forma transitoria al comunismo -y solo en cuanto tal puede ser derecho, pues el comunismo implicaría el fin de todo derecho en términos tradicionales- lo declara abiertamente como el Estado de la *dictadura del proletariado*. En aquel Estado se oprime el interés de la burguesía y se realiza el interés del proletariado, esto significa, al mismo tiempo, su supresión como clase. Sin embargo, si este Estado es un Estado de transición, un Estado que se suprime a sí mismo, se debe a una particularidad histórica del proletariado, cuyo interés es un interés de clase con ciertas particularidades que lo hacen el último interés de clase.

---

<sup>25</sup> “Por lo que al derecho se refiere, nosotros hemos puesto de relieve, entre muchos otros, la contraposición entre el comunismo y el derecho, tanto el político como el privado y bajo la forma más general de todas, la del derecho humano.” (Marx, 1968, p. 240)



Por todo lo expuesto en esta parte, podemos decir categóricamente que el marxismo no es una ideología, tal como la definieron Marx y Engels a lo largo de su obra. Por el contrario, si habría que definirlo de alguna manera, sería como una crítica de la ideología. Pues,

"If ideologies, as this view suggests, are the means by which the predominant situation is instilled "in the hearts and minds of the individuals"... then the critique of ideology uncovers or decodes the conditions that allow this domination to prevail." (Rahel Jaeggi, 2009, p. 64)

[Si las ideologías son, como sugiere este punto de vista, el medio a través del cual las relaciones predominantes se instalan "en las cabezas y en los corazones de los individuos"... entonces la crítica de la ideología consiste en desvelar o descifrar las circunstancias que permiten que la dominación se imponga]

Tampoco puede ser considerado una filosofía, como sostiene Karl Korsch (1971), ni puede afirmarse que existe una "filosofía para el marxismo" como proclama con seguridad Althusser (1988). Este último se entrapa en un juego que consiste en descubrir "cuál era la filosofía de Marx", es decir, aquella que podría identificarse con su metodología, dificultad en la que uno cae inevitablemente pues el marxismo *no es y no tiene* realmente una filosofía. En Korsch (1971), por otra parte, se presenta una clara confusión entre teoría en general y discurso filosófico cuando postula que, tal como la filosofía hegeliana era producto de determinadas condiciones históricas, el marxismo, al ser producto del ascenso revolucionario del proletariado, sería también una filosofía, aunque con premisas distintas. Esto se debe a la forma errada en que Korsch comprende el concepto de realización de la filosofía, esto es, como "crítica teórica y transformación práctica". Entonces, ¿cómo debe entender la realización de la filosofía? Es lo que pasaremos a desarrollar.

### CAPÍTULO III

## LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

El camino recorrido hasta el momento nos ha servido para sentar las bases que nos permitirán comprender qué es lo que entiende Karl Marx por *Verwirklichung der Philosophie* [realización de la filosofía]. Hasta el momento, hemos visto que la filosofía es siempre un pensamiento condicionado por la relación práctico-productiva histórica de los hombres con la naturaleza, lo cual nos ha llevado a observar que, en la misma medida, sus limitaciones son expresión de limitaciones plenamente materiales, que en todas las formas en que se ha configurado no ha podido rebasar esta limitación y que, al no tener autoconciencia de esta condición, se ha tornado *ideología*. Al respecto, Marcuse (2010) sostiene: “Sin duda, la filosofía contradice y proyecta solo en el pensamiento. Es ideología, y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, un destino que ningún científicismo ni positivismo pueden superar.” “Sin embargo” -nos dice- “su esfuerzo ideológico puede ser verdaderamente terapéutico, puede mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea.” (p. 207) Esta última parte es clave para este capítulo final pues, por una parte, es claro que para Marx la filosofía siempre es ideología, esta nunca es un estudio de la realidad, de ello se ocupan más bien las ciencias empíricas; sin embargo, eso no significa de ningún modo que la filosofía sea un contenedor de pseudoproblemas, como sostiene Wittgenstein (1999), y tras de él, gran parte de la tradición analítica. Justamente, porque la filosofía es siempre expresión de determinadas condiciones histórico-materiales, es que la formulación de sus problemas nos dice algo de la realidad. Al margen de ser esta una falsa conciencia, nos habla de una realidad, la expresa en un lenguaje distinto, y la crítica de la ideología tiene precisamente la tarea de descifrar este lenguaje y extraer de él el estado actual de la sociedad.

La filosofía, entonces, es manifestación de condiciones reales, esto es lo que hemos venido sustentando, pero además de esto, y es efectivamente a lo que se

refiere Marcuse en la cita anterior, al expresar su limitación expresa también sus objetivos. Esta, pues, a lo largo de la historia se ha planteado problemas, y en sus respuestas se dejan ver, además de la situación de opresión y limitación de los hombres, también sus anhelos, pues de las condiciones históricas y materiales se deriva también la capacidad de concebir determinadas posibilidades. Marx (1982c), por ejemplo, en relación al problema religioso dice “La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real” (p. 491), es decir, que la religión, en tanto ideología, no solo es expresión de las condiciones de opresión, sino también, el hecho que los hombres hayan proyectado una dicha no terrenal demuestra que esta es parte de sus anhelos, que no se conforman con aceptar la realidad establecida, pero al no poder encontrar una respuesta real, la religión sirve de refugio a esta perspectiva de la humanidad. De igual manera, Marx describirá cómo la especulación sobre la libertad de los filósofos alemanes demuestra una perspectiva, pero al mismo tiempo, su incapacidad de dar una respuesta satisfactoria por las mismas condiciones materiales de la Alemania de la época. En este sentido, en la disputa contra los jóvenes hegelianos, Marx y Engels (1968) sostienen:

“Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman “el hombre”, a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo “del hombre”, para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto “del hombre”, presentándolo como la fuerza propulsora de la historia. (p. 80)

De esto se sigue que, así como los problemas filosóficos expresan problemas sociales reales, las respuestas que ha dado la filosofía, sus categorías y sistemas, expresan también un objetivo, una búsqueda de soluciones para dichos problemas. Así, por ejemplo, cuando Engels (2006) dice “El “sistema” es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones” (p. 14), señala tanto una condición real que es, en este caso, el estar frente a un mundo sumamente contradictorio, pero al mismo, demuestra que

la filosofía busca efectivamente la superación de esas contradicciones, solo que pretende resolverlas dentro del campo del pensamiento.

Hablamos, entonces, de realización de la filosofía cuando la filosofía logra sus objetivos, y los filósofos a lo largo de la historia han llevado consigo siempre, de manera implícita, una concepción de realización de la filosofía. Marx, quien explícitamente utiliza este concepto, tiene una perspectiva propia, que él mismo no se ocupó de sistematizar, y es esta la tarea de la presente investigación.

Podemos pensar, a grandes rasgos, basándonos en el tratamiento que hace Marx de los problemas filosóficos, que la filosofía se ha preocupado de superar, comprender y normar determinados asuntos. Los filósofos siempre han pretendido dar una respuesta más satisfactoria que sus predecesores a los problemas que se enfrentaron, trayendo consigo la refutación de teorías o sistemas, es decir, buscaron siempre superar las filosofías precedentes. Además, han estipulado entre sus tareas también la de comprender la realidad: el Estado, el hombre, la libertad, la naturaleza, etc. Y, finalmente, a partir de un conocimiento de la totalidad o de realidades parciales, se han propuesto en muchos casos normar la vida de la sociedad. Veremos, entonces, a partir de estas tareas, y basándonos en las premisas sentadas en los capítulos anteriores, cómo concibe Marx la realización de la filosofía. Pero antes de eso, haremos una breve revisión de cómo algunos autores han concebido la realización de la filosofía.

### **III. I. FORMAS DE CONCEBIR LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA**

En este punto no podemos basarnos en alguna esquematización previa, pues esta no existe. En realidad, pese a que toda filosofía lleva presupuesta una idea de realización de la filosofía, nadie se ha ocupado de delimitar las distintas formas en que esta se podría dar. Por ello, el esquema que presentamos a continuación es uno que hemos elaborado extrayendo las pautas que el mismo Marx establece en su artículo *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844). En dicho trabajo,

Marx recrimina al llamado “partido político teórico” el querer realizar la filosofía sin superarla, esto quiere decir, querer alcanzar los objetivos de la filosofía sin abandonar el mismo terreno de la filosofía: la teoría, y al llamado “partido político práctico” el querer *negar* la filosofía sin realizarla. Así, Marx deja entrever que habría dos formas de concebir la realización de la filosofía:

- 1) La realización en tanto teoría, que consistiría en asumir que la filosofía logra sus fines solo en el terreno de la misma teoría, es decir, finalmente la realización de la filosofía es una tarea intelectual.
- 2) La realización en tanto praxis, la cual sostendría que la filosofía solo puede cumplir con su tarea inmanente si esta se nutre de la práctica. En última instancia, la tarea filosófica no es solo una empresa teórica, sino también práctica.

Lo que haremos a continuación será exponer determinadas concepciones que nos permitirán comprender mejor a qué nos referimos con *realización de la filosofía*. Como hemos dicho, tal idea está presente en toda perspectiva o sistema filosófico, pero por cuestiones metodológicas hemos optado por seleccionar algunos filósofos importantes, entre modernos y contemporáneos, que ayudarán a configurar esta definición.

### **III. I. I. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TANTO TEORÍA: DESCARTES, WITTGENSTEIN**

Debemos tomar como punto de partida la definición que cada filósofo hace del concepto de filosofía y, a partir de ello, ver cómo puede entender la realización de esta. En su definición, está claro, encontraremos sus tareas. En el caso de Descartes (1967), se opta por una definición tradicional de filosofía. Tal como se define clásicamente, para él la filosofía es búsqueda de la sabiduría, y por sabiduría -afirma-,

“no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes” (p. 297)

Alcanzar este conocimiento perfecto vendría a ser la tarea de la filosofía, tarea que solo es posible si se llega a conocer auténticamente las primeras causas. En esta labor, nos tiene que guiar la lógica y las matemáticas, pues son las únicas disciplinas que nos permiten pensar con rectitud, de modo que los principios que encontremos cumplan con dos condiciones necesarias para hacerse valer como primeras causas: la primera condición es que estos conocimientos sean verdades claras y distintas, “que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad”, y, la segunda condición, que “de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas de manera que puedan ser conocidos sin ellas, pero no a la inversa, éstas sin aquellos” (p. 298), es decir, que de estos conocimientos se puedan deducir todas las demás cosas en el mundo. El conocimiento, entonces, tiene que arribar hasta principios que contengan en sí los demás conocimientos del mundo, tal como lo hace la geometría. Descartes (2011) sostiene:

“Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar de todas las cosas de que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. Y no me cansé mucho en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que por las más simples y fáciles de conocer; y considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que había que empezar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad, sino acostumbrar mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones.” (p. 114)

Con estas palabras Descartes está señalando cuál es la labor de la filosofía, qué es lo que persigue, y de qué forma va a lograr sus objetivos. En su *Discurso del Método* (1637), justamente establece los lineamientos que, de seguirlos estrictamente, nos van a guiar a la consecución de nuestra meta trazada. Estas pautas que debemos seguir para conducir bien la razón están sustentadas en el

proceder geométrico, tal cual se menciona en la cita anterior. Pero bien, la filosofía no queda tan solo en la búsqueda de las primeras causas, esto solo le compete a la metafísica, también busca conocer la naturaleza y finalmente la conducta moral, esta última sería el conocimiento más importante, a su juicio. Su empresa, por lo tanto, se evidencia orientada únicamente al conocimiento de la realidad existente. “Así toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias” (Descartes, 1967, p. 307). Por ello, el proceder de la filosofía tiene que iniciar por la desconfianza hacia absolutamente todo conocimiento que no nos sea claro y distinto, hasta llegar a los principios que cumplan con los criterios estipulados (Descartes, 2009) y, a partir de los cuales, se pueda sustentar un conocimiento del mundo en su totalidad. Tenemos, pues, un intento de captar mediante la razón el mundo en su complejidad.

Por consiguiente, encontramos en Descartes que la filosofía -si partimos de la definición que él mismo establece- solo se realiza como proceder cognoscitivo. Si anteriormente no se llegó a explicar la realidad de manera concluyente y racional, se debió principalmente a que los sistemas filosóficos anteriores, como el de Platón y Aristóteles, no partieron de las premisas adecuadas (Descartes, 1967). La superación, por tanto, de la filosofía precedente, se muestra también como una superación teórica, argumentativa. Descartes concibe la realización de la filosofía como empresa puramente teórica.

Tenemos además el caso de Ludwig Wittgenstein. Este pensador, a diferencia de Descartes, no concibe la filosofía como una disciplina portadora de verdades, como lo son las causas primeras. Para él, hablar de verdades filosóficas es algo absurdo. El mundo y los estados de cosas que comprende, son solo representadas por el conjunto de proposiciones verdaderas. Aquello que hace referencia a un estado de cosas puede ser verdadero o falso, en ello reside el sentido de la proposición, sin embargo, las proposiciones de los filósofos carecen de este valor. Wittgenstein (1999) sostiene

“La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística.” (p. 51)

Las proposiciones verdaderas solo pueden ser aquellas que las ciencias exactas formulan, y la filosofía siempre se ha pretendido algo por encima o por debajo de estas, por tanto, la filosofía no nos habla realmente de un estado de cosas. Si esto es así, entonces la labor filosófica no puede ser la de encontrar verdades, sino la de “clarificar la lógica de los pensamientos”. La filosofía, por ello, “no es una doctrina, sino una actividad”.

“El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.” (Wittgenstein, 1999, p. 65)

Con ello, tenemos una definición de la filosofía: por una parte, es un conjunto de problemas absurdos para los que es imposible hallar respuesta, pero por otra, si algo tiene que ser, tendría que reducirse a una actividad encargada de esclarecer nuestros pensamientos de acuerdo con las normas de la lógica. Es decir, la filosofía no es contenido, solo es método. A diferencia de Descartes, que comprendía una tarea y consigo un método que permitía cumplir la tarea, Wittgenstein considera la tarea y el método una sola cosa, reduce la filosofía a un método ordenador y esclarecedor de nuestras ideas. En consecuencia, la tarea de la filosofía ya no se comprende como un desarrollo de la misma filosofía, sino ahora esta se convierte en un método que sirve a las ciencias empíricas. Wittgenstein (1999) sostiene que “la filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural” (p. 65) “Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable” (p. 67). Si cabe una tarea inmanente a la misma filosofía, esta solo sería la de demostrar el absurdo de sus preguntas. La filosofía, entonces, solo se realiza como actividad al servicio de las ciencias empíricas que establece los límites de lo que estas pueden decir del mundo.

“El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural -o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quiera decir algo metafísico,



probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio -no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto.” (p. 138)

Su concepción de la filosofía implica abandonar el terreno de la misma filosofía, pero no el terreno de la teoría. La filosofía solo se realiza como método accesorio de las ciencias naturales, y renuncia a abordar los problemas de la filosofía en su propia lógica y en sus propios términos. Como veremos, esta es una idea muy similar a la de Marx: el filósofo de Tréveris no toma el problema filosófico como problema auténtico, pero para él esto no significa abandonar la filosofía, pues la filosofía, como hemos demostrado, expresa de una manera falsa una verdad, esto es, un estado de cosas (utilizando el lenguaje de Wittgenstein), que solo se hace perceptible mediante el análisis materialista y dialéctico. Para Marx, al igual que para Wittgenstein, la filosofía solo puede realizarse en tanto abandona las mismas premisas filosóficas, pero para Marx esto no es una renuncia a tratar el problema filosófico, como sí lo es para el filósofo vienés (esto lo veremos en los siguientes apartados). Solo digamos por el momento, parafraseando a Marx, que Wittgenstein no se equivoca al reclamar la *negación de la filosofía*, sino en creer que esto se consigue “por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas” (Marx, 1982c, p. 496). Wittgenstein quiere superar la filosofía sin realizarla. Así lo muestra, pues, por ejemplo, el tratamiento que le da al escepticismo, catalogándolo como un problema absurdo y, por tanto, irresoluble. Finalmente, Wittgenstein considera que, al demostrar esta naturaleza absurda de los problemas filosóficos, ha resuelto en lo esencial estos problemas. En pocas palabras, los problemas filosóficos se resuelven demostrando que no son problemas reales. Marx, por su parte, afirma también que los problemas filosóficos *no son* problemas auténticos, pero, por el contrario, estos sí *expresan* problemas reales, por tanto, concebirá la solución a estos de una manera totalmente diferente.

### III. I. II. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TANTO *PRAXIS*: ROUSSEAU

En el pensamiento de Rousseau podemos encontrar cierta perspectiva que puede considerarse parte de una concepción que comprende la realización de la filosofía en tanto praxis. El tema del contrato o pacto social nos permite incluirlo en este grupo, pues esta tesis incluye una teoría que solo logra su objetivo mediante la práctica.

Rousseau (2007), al igual que muchos liberales de la época, parte de la creencia en un estado natural. El hombre -a su juicio- llega libre al mundo y se encuentra en un estado natural que, en tanto individuo y como familia, no le es posible enfrentar. Así, llega un momento en que la libertad se torna una no libertad, es decir, el hombre ve peligrar su conservación, pues sus fuerzas individuales y dispersas no pueden hacer frente a las nuevas condiciones que se van generando y presentando. Rousseau (2007) sostiene que, si los hombres en estas circunstancias no cambian su forma de organización, perecerían irremediablemente. Con ello nace la necesidad de un contrato social, mediante el cual los hombres puedan unificar sus intereses y, dejando de lado el interés particular, hacer frente a los males que los aquejan logrando un bienestar colectivo.

“Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad.” (p. 46)

Precisamente, por ser un mecanismo que busca unificar los intereses en una voluntad única, se tratan de una exigencia a los individuos de reconocer la necesidad de este mecanismo. El contrato social, por ende, implica una labor reflexiva por parte del sujeto, una autoconciencia de sus propios intereses y de los mecanismos adecuados para satisfacerlos. Por ello, Rousseau (2007) señala:

“Sólo cuando ocupa la voz del deber el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones.” (pp. 49 – 50)

Esta voluntad única, se entiende, no se logra mediante revelación o por tradición, sino solo mediante la participación de todos los implicados. Las asambleas, a las que constantemente está haciendo referencia Rousseau (2007), sirven como el medio a través del cual los hombres llegan a reconocer sus reales intereses y las formas en las que se puede realizar. Es decir, solo en la discusión pública el sujeto racional puede acceder al conocimiento de lo conveniente para sí mismo y para la colectividad. Los principios constitucionales y morales, entonces, a diferencia de Kant, no se logran en un monólogo interior, sino en el contacto directo con los otros miembros de la comunidad. Esto quiere decir que los principios teóricos que tendrán por objetivo el normar la vida de los hombres solo se alcanzan por medio de la práctica. La teoría misma, por ende, exige al sujeto racional volcarse hacia la práctica social, pues solo en ella alcanza sus objetivos.

Esta última postura se puede relacionar al proceso revolucionario de la burguesía: en gran medida, el surgimiento de la esfera pública, tanto en Inglaterra como en Francia, puede considerarse una manifestación práctica de las pretensiones de Rousseau. En el caso de los ingleses -como destaca Eagleton (1999)- las discusiones públicas, en las que se dejaban de lado los privilegios del absolutismo, se orientaban a estructurar una fuerza política en base a una discusión alturada, discusión que seguía los preceptos de la razón y donde imperaba el consenso. De la ampliación del rango de acción e influencia de esta esfera pública es que surge una clase que está en condiciones de realizar sus proyectos en la realidad social, aunque, a diferencia de Francia, la tendencia fuese a negociar alianzas con el poder vigente. Por eso se dice que tanto en Inglaterra como en Estados Unidos lo que primó en términos políticos en la elaboración de derechos y deberes del ciudadano fue el *common sense* (Habermas, 1987a). En Francia, por el contrario, asegura Habermas (1987a), la teoría de Rousseau tuvo que interpretarse de un modo revolucionario. La situación francesa no se encaminaba a legitimar la realidad existente mediante el *common sense*, sino más bien, a iniciar un proceso de ilustración entre las masas para que se levantaran contra el orden monárquico. De esta manera, las declaraciones públicas tienen el sentido de

agitaciones que debían de impactar a los oyentes, de forma que la teoría se interiorizara y se realizara como movimiento de masas. Es cierto que finalmente esto implica también un consenso, pues una revolución implica un acuerdo de pareceres o principios, y esto se lograba solo mediante una acción en la esfera pública. Así los ciudadanos estarían claros en torno al contenido de la soberanía popular y se dispondrían a realizar la teoría.

Encontramos, por tanto, en Rousseau una concepción teórica que se orienta, bajo sus propias premisas, hacia la praxis. De acuerdo con sus objetivos, esta teoría solo puede realizarse mediante la práctica, que en este caso es una acción en la esfera pública.

### **III. I. III. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TANTO FIN DE LA FILOSOFÍA: HEIDEGGER, SEARLE**

Por otra parte, están los pensadores de la realización de la filosofía en tanto fin de la filosofía. Martin Heidegger y John Searle, a pesar de provenir de tradiciones filosóficas muy dispares, coinciden en lo que se entiende por fin de la filosofía.

Heidegger (2001) mantiene cierta ambigüedad en relación con lo que él denomina “fin de la filosofía”, pues por una parte considera que la filosofía ha llegado a su fin, pero por otra señala que puede haber un lugar reservado para el pensar filosófico. La filosofía, nos dice, es metafísica, y la metafísica a lo largo de su historia se ha ocupado del ser de lo ente, de fundar el ente, de esta manera, si la filosofía se ha desarrollado de alguna forma, es en tanto olvido del ser (Heidegger, 1997). Entonces, pregunta Heidegger (2001),

“¿Qué significa la expresión «final de la Filosofía»? Con demasiada facilidad, entendemos el final como algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión «final de la Filosofía» significa, por el contrario, el acabamiento de la metafísica.” (p. 78)

Esto quiere decir que, si la filosofía se planteó la tarea de fundar lo ente, que es aquello que la convierte en metafísica, estamos en el momento en que esta tarea llega a su última realización. Decimos “última realización” porque -de acuerdo con Heidegger- no se puede hablar de una filosofía “superior” a otra, con lo cual podamos entender el fin de la filosofía como perfeccionamiento, a diferencia -por cierto- de los pensadores anteriores, para quienes la realización de la filosofía sí supondría responder satisfactoriamente a su tarea. Este proceso de acabamiento -a juicio de Heidegger (2001)- encuentra en Marx su última expresión:

“Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Ésta ha entrado en su estadio final. En la medida que se intente todavía un pensar filosófico, sólo se llegará a una variedad de renacimientos epigonales.” (p. 79)

Pero la historia ha visto también otra forma de acabamiento de la filosofía: las ciencias independientes. La emancipación de las ciencias, que puede entenderse como la simple desintegración de la filosofía, es en realidad su acabamiento: la filosofía entendida como forma particular del pensar, encuentra su realización en las ciencias. Eso quiere decir que, por ese lado también, la filosofía ha encontrado una última forma de realización. Heidegger (2001) afirma:

“El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes -aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí- es su legítimo acabamiento. La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico.” (p. 79)

Entonces, para Heidegger, el fin de la filosofía no es más que su realización, y no su superación o negación, como lo sostiene Marx. De alguna forma encuentra también su realización como proceso teórico, aunque al presentar a la técnica como momento de este acabamiento parece sugerir un fin práctico de la filosofía. Heidegger sigue asumiendo que la tarea del pensar, si cabe hablar de que aún tiene alguna tarea, sigue siendo una labor teórica.

Por su parte, John Searle, postula una idea similar a la de Heidegger, pero más clara y definida. ¿Cómo comprende Searle la realización de la filosofía?

Empecemos por su definición de conocimiento filosófico. Searle (1999) asegura que el límite entre filosofía y ciencia es un límite poco definido, que no se puede saber con exactitud cuándo se está en el terreno filosófico y en el científico, pero que, a pesar de dicha dificultad, a grandes rasgos podemos caracterizar los problemas filosóficos de la siguiente manera:

“First, philosophy is in large part concerned with questions that we have not yet found a satisfactory and systematic way to answer. Second, philosophical questions tend to be what I will call ‘framework’ questions; that is, they tend to deal with large frameworks of phenomena, rather than with specific individual questions. And third, philosophical questions are typically about conceptual issues; they are often questions about our concepts and the relationship between our concepts and the world they represent.” (p. 2069)

[Primero, la filosofía se ocupa en gran parte de cuestiones para las que aún no hemos encontrado una forma satisfactoria y sistemática de responder. Segundo, las cuestiones filosóficas suelen componerse de lo que llamaré preguntas referidas a “marcos conceptuales”; es decir, se ocupan de grandes marcos de fenómenos en vez de preguntas específicas e individuales. Tercero, las cuestiones filosóficas se refieren típicamente a cuestiones conceptuales; a menudo son preguntas acerca de nuestros conceptos y la relación entre nuestros conceptos y el mundo que representan.]

Sin embargo, lo que podemos observar es que la filosofía se halla en una relación peculiar con las ciencias. Y es que todo avance dentro de las ciencias empíricas trae consigo la reformulación, no solo de las teorías científicas, sino también de marcos conceptuales. Así, muchos problemas que surgieron como filosóficos, pasaron luego a ser competencia de la ciencia.

“As soon as we can revise and formulate a philosophical question to the point that we can find a systematic way to answer it, it ceases to be philosophical and becomes scientific. Something very much like this happened to the problem of life. It was once considered a philosophical problem how ‘inert’ matter could become ‘alive’. As we came to understand the molecular biological mechanisms of life, this ceased to be a philosophical question and became a matter of established scientific fact.” (p. 2069)

[Tan pronto como podamos revisar y formular una pregunta filosófica al punto de poder encontrar una forma de responderla, deja de ser filosófica para volverse científica. Algo parecido sucedió con el problema de la vida. Una vez se consideró un problema filosófico el cómo la materia “inerte” podía volverse “viva”. Cuando llegamos a comprender los mecanismos biológicos moleculares de la vida, cesó de ser una pregunta filosófica y pasó a ser una cuestión de hechos establecidos científicamente.]

Dado que la filosofía está referida a marcos conceptuales y sus problemas son irresolubles por medio de la investigación empírica o las matemáticas, la filosofía siempre se halla “equivocada” mientras que la ciencia se encuentra siempre en lo “correcto”. Esto significa que los problemas filosóficos solo se resuelven por medio de las ciencias, que esta es su forma de realización. Searle, por tanto, ha comprendido que la filosofía en su historia ha establecido determinados problemas, pero que esta es incapaz de resolverlos partiendo de sí misma. A diferencia de Wittgenstein, Searle no propone una renuncia a problematizar filosóficamente, sino que concibe este reflexionar como una forma de ensayar respuestas hasta que encontremos los medios adecuados para formularlas, esto quiere decir que considera los problemas filosóficos legítimos problemas, pero no en tanto problemas filosóficos, sino, en última instancia, en tanto problemas científicos. El acercamiento a las tesis de Marx es sorprendente: reconoce que los problemas filosóficos, en tanto constituyen problemas legítimos, no se resuelven partiendo de las mismas premisas de la filosofía, por tanto, la filosofía tiene que dejar de ser filosofía si quiere responder a sus propias interrogantes, si quiere realmente alcanzar sus objetivos. Además, para Searle -tanto como para Marx-, la filosofía solo se puede realizar en tanto se supera, su realización es, al mismo tiempo, su superación o negación. La filosofía se realiza cuando deja de ser filosofía. Pero la diferencia estriba precisamente en la forma en que se realiza la filosofía. De acuerdo con Searle, la filosofía se realiza en tanto conocimiento científico (por ello, deja de ser filosofía), es decir, se realiza finalmente en tanto teoría. Además, comprende los problemas de la filosofía *como* auténticos problemas *del conocimiento*, cuando para Marx los problemas filosóficos son auténticos problemas en tanto *expresión* de problemas *histórico-sociales*, de ahí que su solución solo se encuentre por la vía práctica. Por ello, se entiende que Searle tenga que emplear el método de Wittgenstein al momento de enfrentar problemas irresolubles, como el problema del escepticismo, puesto que él solo encuentra como vías para la superación de estos problemas a las formas teóricas. Searle (1999) sostiene que “about 90 per cent of the philosophical problems left us by the Greeks are still with us, and that we have not yet found a scientific, linguistic or mathematical way to answer them.” (p. 2070)

[alrededor del noventa por ciento de los problemas filosóficos legados por los griegos persisten con nosotros, ya que aún no hemos encontrado una forma científica, lingüística o matemática de responder a ellos] Él no puede concebir una superación práctica de los problemas filosóficos, y es este motivo también por el cual concibe la labor filosófica como una labor perpetua, es decir, sin un fin en la historia. Para Marx, por el contrario, la filosofía tiene un fin en la historia de la humanidad.

### **III. II. LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO *PRAXIS* SEGÚN MARX**

La postura de Marx en relación a la realización de la filosofía se comprende dentro de la realización en tanto praxis. Como bien se ha demostrado hasta este momento, para Marx la filosofía es siempre expresión de determinadas condiciones históricas y materiales, por ello, la formulación de sus problemas ha sido la expresión de problemas reales solo que representados de modo idealizante. Las ideas filosóficas, entonces, están determinadas en todo su alcance por la historia, esta les es esencial, y sus cambios o transformaciones son de un orden también histórico y material. Cuando Marx y Engels (1968) dicen:

“Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.” (p. 26)

Se refieren, justamente, a que, si hay una inversión en la conciencia de los hombres, de tal forma que en esta ellos aparezcan como subordinados a fuerzas espirituales, este fenómeno es producto de determinadas condiciones históricas, tal como la inversión de las imágenes se debe a un proceso físico. La inversión de la conciencia se debe a la historia del mismo modo que la inversión ocular se debe a la naturaleza física. Ahora bien, ¿por qué la filosofía no se ocupa de verdaderos problemas? Esto nos lleva a considerar el status que Marx le reconoce a la ciencia, por un lado, y a la filosofía, por el otro.



Siguiendo a Marx y Engels, para el estudio de la realidad está la investigación empírica. Desde su postura materialista, ellos postulan que no se debe extraer alguna idea y plasmarla sobre la realidad para recién encontrar ahí las leyes que la rigen, por el contrario, el investigador debe estar siempre sobre el terreno de lo concreto. Para Marx y Engels (1968) “[n]o se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real” (p. 40), en pocas palabras: la ciencia empírica es la única que nos puede dar un conocimiento positivo. Al igual que Wittgenstein, Marx reconoce que para el estudio de la realidad están las ciencias positivas, el problema, y su crítica, residen en que las ciencias empíricas aún estudiaban la historia como una “colección de hechos muertos” “todavía abstractos”, a lo que Marx y Engels (1968) contraponen su método histórico, método que tornará el conocimiento de la realidad en *saber real*.

“Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir.” (p. 27)

La filosofía pues, al pretenderse un saber por encima de la experiencia concreta, sería un saber que no versa sobre la realidad, sus problemas no son auténticamente problemas, pero su existencia tiene su fuente en la división del trabajo. Una vez que la teoría y la práctica pasan a ser ocupación de hombres en específico, los problemas de la conciencia empiezan a aparecernos como problemas que no versan necesariamente sobre el mundo concreto y que poseen una dinámica propia e inmanente; a partir de este momento, se formulan problemas que las generaciones venideras esperan resolver en el mismo plano intelectual, sin tomar en cuenta y perdiendo de vista su carácter condicionado. Sin embargo, esto no quiere decir que, en cuanto tales, los problemas filosóficos no contengan problemas reales, por el contrario, precisamente porque Marx y Engels reconocen que la especulación nunca está por encima de la realidad es que consiguen aprehender la verdad de estos problemas en su no verdad: los problemas filosóficos

no son problemas filosóficos, en realidad siempre han sido expresión de problemas reales, sociales. Por tanto, la filosofía sí dice algo sobre el mundo, e incluso, en muchas oportunidades, nos permite ver relaciones que no nos aparecen en la experiencia inmediata. Por ser siempre un producto del hombre y, por tanto, producto de una sociedad y de la historia, en los problemas y las respuestas filosóficas se pueden rastrear condiciones reales de la sociedad en la que han surgido. En este sentido, Marcuse (2010b) señala lo siguiente:

“La idea del dominio de la razón sobre el ser no es, en última instancia, sólo una exigencia del idealismo. Con instinto seguro, el Estado autoritario combate el idealismo clásico. La filosofía de la razón percibe relaciones fundamentales de la sociedad burguesa: el yo abstracto, la razón abstracta, la libertad abstracta. En este sentido, esta filosofía es una toma correcta de conciencia” (p. 115)

Esto quiere decir que, si bien los problemas filosóficos no son auténticos problemas, sí expresan problemas reales, y que la especulación filosófica siempre tendrá que formular problemas y ensayar respuestas mientras la condición social que se idealiza no se resuelva en el plano de la realidad. Entonces, mientras que Wittgenstein pedía una retirada de la filosofía, renunciando a resolver el problema filosófico catalogado simplemente como un sinsentido, la postura de Marx sí se orienta a superar estos problemas. Al igual que el filósofo de Viena, Marx reconoce que no son problemas auténticos, pero a diferencia de este, sostiene que, en su sinsentido expresan un contenido real, y en esa medida puede superarse el problema, resolverse. A este respecto, Marcuse (2010b) llama “Teoría Crítica” a la teoría que ha llegado a comprender este carácter de la filosofía, y en relación a la filosofía de Kant señala:

“La interpretación que da la teoría crítica con respecto al planteamiento kantiano del problema deja intacta la problemática filosófica. Cuando la teoría vuelve a vincular la cuestión de la universalidad del conocimiento con la cuestión de la sociedad en tanto sujeto universal no pretende presentar una solución filosófica mejor. Pretende más bien mostrar cuáles son las relaciones sociales que impidieron a la filosofía formular un problema tan importante, y a la vez mostrar que había otra solución fuera del alcance de aquella filosofía. La falta de verdad, que afecta a todo el tratamiento trascendental del problema, tiene su origen fuera de la filosofía y, por consiguiente, puede ser superada sólo fuera de la filosofía.” (p. 124)

Este “fuera de la filosofía” quiere decir que los problemas filosóficos ya no se resuelven en tanto problemas filosóficos. John Searle (1999) nos había ofrecido una perspectiva similar: los problemas filosóficos encuentran su respuesta, su solución, fuera de la filosofía misma, esto es, mediante la ciencia. Pero la perspectiva de Marx es distinta. Marx está de acuerdo en que los problemas filosóficos no se pueden resolver dentro de la filosofía, su crítica al llamado “partido político teórico” residía justamente en que este

“arrancaba de las *premisas* de la filosofía para detenerse ante los resultados adquiridos o presentar como los postulados y resultados directos de la filosofía los traídos de otra parte y que, aun suponiendo que fuesen legítimos, sólo podían mantenerse en pie, al contrario, mediante la *negación de la filosofía* anterior, de la filosofía como tal [die *Negation der seitherigen Philosophie*, der Philosophie als Philosophie].” (Marx, 1982c, p. 496)

Este es el “partido político” que “*creía realizar la filosofía sin superarla*”<sup>26</sup>. Sin embargo, por superación de la filosofía Marx no se refiere a una superación de orden intelectual, sino de orden práctico. Si los problemas filosóficos son en realidad problemas sociales, su solución consiste en resolver el problema social, lo que implica abandonar las premisas de la misma filosofía, es decir, abandonar la teoría y pasar a la práctica revolucionaria. Este “*pasar a*” implica tanto el dejar de ser filosofía (pues se abandona su terreno: la teoría), es decir, implica superar la filosofía, tanto como continuar con la empresa de la filosofía, que es resolver el dilema planteado. Por ello, para Marx la realización de la filosofía es, al mismo tiempo, su superación, su realización es también su negación. Esta tesis también la sostenía Searle (1999), de la convergencia entre realización y superación, sin embargo, la superación de la filosofía para él sigue siendo un asunto teórico, nunca llega a comprender los problemas filosóficos en su condicionalidad histórica. Por este motivo, finalmente, se encuentra en él una confusión entre lo que es un problema filosófico (de orden conceptual y abstracto) y un problema científico (de orden empírico); pone de ejemplo el problema de la vida, que si bien fue asunto de

---

<sup>26</sup> “*Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben*” (Marx, 1981b, p. 384)

los filósofos, fue siempre un problema de orden empírico, a diferencia del problema del escepticismo, problema que nos pide abandonar como irresoluble.

Entonces, los problemas filosóficos solo son superables mediante la transformación de la realidad de la que son productos. La polémica que van a enfrentar tanto Marx como Engels contra los jóvenes hegelianos gira en torno a este asunto. Los jóvenes hegelianos creían superar los problemas filosóficos (incluso, en algunos casos, problemas sociales) con tan solo formular nuevas respuestas filosóficas, lo cual implicaba asumir una nueva forma de conciencia. Creían que resuelto el problema filosófico (por ejemplo: refutada la religión) el siguiente paso era tomar conciencia del error y pensar ahora las cosas de acuerdo a la nueva “verdad”. Marx y Engels (1968) afirmaban que este postulado “de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación” (p. 18), cuando lo que se requiere, para la real conversión de las ideas es una transformación de la realidad que la reproduce.

“(...) todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la “autoconciencia” o la transformación en “fantasmas”, “espectros”, “visiones”, etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.” (p. 40)

Y más adelante:

“Como ya hemos dicho, la evaporación real y práctica de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas.” (p. 43)

Ahora bien, el tema de la realización de la filosofía según Marx no se agota en esto, hasta el momento, podríamos decir, hemos visto el aspecto formal, lógico del problema, pero la realización de la filosofía implica determinadas condiciones históricas y un agente histórico. Para Marx, la realización de la filosofía no es algo que se pueda llevar a cabo en cualquier momento, sino solo bajo determinadas condiciones. A su juicio, el momento es el que le ha tocado vivir: la crisis de la

sociedad burguesa. Solo con la sociedad moderna se presentan todas las premisas necesarias para que la filosofía pueda realizar sus objetivos y con ello superarse en tanto filosofía, y es solo en esta sociedad donde aparece el agente histórico capaz de llevar a cabo esta tarea hasta el final: el proletariado. La teoría por sí misma no puede realizarse, necesita convertirse en “poder material”, necesita “apoderarse de las masas”, para llevar su contenido hasta sus últimas consecuencias, y esto será uno de los temas que tocaremos en los últimos apartados. Antes de eso, trataremos de exponer todo el alcance de esta concepción de realización de la filosofía, demostrando consigo las limitaciones de una comprensión de la realización de la filosofía solo en tanto teoría.

La realización de la filosofía, tal como lo hemos planteado, es la unidad entre teoría y práctica, y se expresa como unidad entre el comprender y el hacer, y unidad entre el ser y el deber ser. La realización de la filosofía, como veremos, es entendida por Marx como la transformación de la sociedad y la construcción de una nueva. Solo en este proceso se disuelven todos los dilemas filosóficos. De acuerdo con su perspectiva, solo la sociedad comunista es capaz de ser la superación efectiva de los problemas filosóficos, pues acaba con el padecer del hombre que en el terreno filosófico se expresa mediante problemas abstractos irresolubles. Marx (1962b) sostiene:

“El *comunismo*, como superación *positiva* de la *propiedad privada*, como *autoenajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como hombre *social*, es decir, humano. Este comunismo es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la *verdadera* solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución.” (pp. 82 – 83)

### III. II. I. UNIDAD ENTRE LA *TEORÍA* Y LA *PRÁCTICA*

Quizás podemos considerar este asunto, el de la unidad entre teoría y práctica, como lo esencial de la postura marxiana de la realización de la filosofía. Si bien hemos considerado otras formas, a saber, el de la unidad entre el *comprender* y el *hacer*, y la unidad entre el *ser* y el *deber ser*, ambas formas son subsumidas por esta primera, o, en otras palabras, son comprendidas dentro de la primera.

La unidad entre la teoría y la práctica puede entenderse de dos maneras distintas. Una, que la filosofía es siempre, bajo toda circunstancia, dado su carácter histórico, expresión de condiciones materiales, esto es, que los problemas filosóficos son en realidad problemas sociales, esencialmente problemas prácticos. Otra, que la filosofía, si busca realizar sus objetivos (que consisten en superar sus dilemas) tiene que dirigirse necesariamente hacia la práctica, esto significa que la filosofía solo logra satisfacer su interés teórico mediante la práctica, y esta práctica, que transforma las condiciones materiales de existencia, al ser la real superación de los problemas filosóficos, entonces es el cumplimiento del mismo quehacer teórico. La postura marxiana comprende ambas formas, las cuales son inmanentemente necesarias, pues solo la consideración del problema filosófico como problema social es lo que le permite a Marx arribar a la conclusión de que la teoría tiene que volverse práctica revolucionaria. Solo de esa manera se puede entender la unidad entre la teoría y la práctica, solo en tanto aspectos de una contradicción que son a la vez el uno y el otro, y que en sí mismos se orientan hacia su opuesto y se realizan en él, es decir, se truecan en su opuesto.

Para poder desarrollar aún mejor esta perspectiva, nos hemos servido de algunas polémicas sostenidas por Marx donde se confirma esta interpretación nuestra. El tema de la superación de la religión, que fue quizás el primero en permitirle llegar a estas conclusiones sobre la negación de la filosofía, nos brinda todos los criterios del análisis marxiano. No en vano su texto *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), el cual ha servido de punto de partida y

llegada de esta investigación, inicia con el problema de la religión. Asimismo, podemos ver que, al enfrentar el problema del conocimiento, otros autores han tratado de dar respuesta a aquellos dilemas filosóficos guiados por esta perspectiva marxiana, reforzando así nuestra interpretación. Trataremos de desarrollar, entonces, aquellos tópicos que nos permitirán comprender mejor a qué nos referimos cuando decimos que la realización de la filosofía se expresa como unidad entre la teoría y la práctica.

### III. II. I. I. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

El asunto de la religión solo se puede comprender a profundidad si enmarcamos la exposición dentro del debate que una vez entabló Marx con los jóvenes hegelianos y Ludwig Feuerbach. ¿Cómo entender la religión? Y a partir de eso ¿cómo superarla? Era la preocupación de los hegelianos de izquierda en su tarea de liberalizar la filosofía hegeliana. Entre ellos, en un momento estuvieron Marx, Engels y Feuerbach, pero sus discrepancias irían agudizándose hasta el punto de presentar puntos de vista irreconciliables. El tema de la religión fue quizás el detonante.

Bruno Bauer, representante principal de los jóvenes hegelianos, sería el personaje que saldría a la palestra frente a este problema, y sería, asimismo, el blanco de los mordaces argumentos de Marx. Bauer, basándose en la filosofía hegeliana, sostiene el punto de vista de la “autoconciencia infinita”. Bajo su perspectiva, la filosofía de Hegel, que culmina en el autoconocimiento del espíritu, como autoconciencia de lo finito en lo infinito, tiene a la autoconciencia, es decir, al hombre, como cumbre de su sistema especulativo. En su obra *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (1841), con las palabras de Hegel, Bauer tratará de dar a conocer su propia interpretación de la relación entre substancia y autoconciencia, ofreciendo como conclusión del mismo Hegel la incongruencia total entre la filosofía especulativa y el dogma

evangélico. Bauer sostiene: si la filosofía de Hegel nos dice que el espíritu finito es momento de lo universal, entonces, no estamos hablando de dos objetos distintos, más bien uno y lo otro son lo mismo. Pero esta filosofía -prosigue Bauer- afirma que la universalidad solo se abre paso por medio de la conciencia finita, sacándola, a su vez, de su finitud; entonces, la autoconciencia del espíritu absoluto no es más que la autoconciencia infinita. Bauer, citado por Rossi (1971), sostiene:

“La conclusión del proceso no es la sustancia, sino la autoconciencia, que, en realidad, se ha colocado como infinita y ha asumido en sí la universalidad de la sustancia como propia esencia. La sustancia no es más que la potencia que consuma la finitud del yo, para después ser presa de la autoconciencia infinita.” (p. 104)

Esto nos lleva a lo siguiente: si el espíritu se abre paso por medio de los hombres, y estos son el espíritu consciente de sí, entonces, “quien haya comprendido esto es, él mismo, autoconciencia del desarrollo histórico, espiritual y cultural” (Rossi, 1971, p. 105), lo que, a su vez, implica un distanciamiento entre aquel que ha alcanzado la autoconciencia infinita y los hombres pendientes de sus problemas particulares. Ante la “masa” y sus asuntos, el filósofo se comporta con pasividad estoica. En la interpretación baueriana de los textos de Hegel, la religión queda superada como “momento” en el desarrollo de la conciencia infinita. Haciendo referencia a las partes del sentimiento religioso que trabaja Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, y que encontramos también esbozado en la *Fenomenología del espíritu* (1907), Bauer enuncia la conciencia religiosa como conciencia alienada, puesto que esta conciencia tiene que considerar lo universal como lo plenamente verdadero, y tiene que renunciar a su particularidad. En la conciencia religiosa, el yo tiene que renunciar a sí mismo y perderse en el universal, así lo universal aniquila su particularidad. Por ello, es necesario que la conciencia se eleve al plano de la autoconciencia infinita, donde supera este perderse y se reconoce como lo universal. Dios, entonces, bajo la lectura de Bauer, no es más que la autoconciencia, es la imagen del yo reflejada como en un espejo, fuera de él.

“Se da, por tanto, una adhesión de Bauer a los textos hegelianos que menciona, objetivamente considerados, los cuales, ahora representan una acabada descripción del fenómeno religioso en cuanto que realmente, para él, se trata de un fenómeno de la subjetividad sentimental, que no puede encontrar otro destino, que no tiene más verdad



que la revelada por una filosofía de la subjetividad pura no sentimental, de una subjetividad racional: en última instancia, por una filosofía de la autoconciencia, como sostiene. La religión, para Bauer, es de hecho un fenómeno de la subjetividad *sentimental*, que se disuelve irremediamente por su paso a la racionalidad, resolviendo así su íntimo carácter contradictorio.” (Rossi, 1971, pp. 117 – 118)

Por su parte, Ludwig Feuerbach tomará distancia de las posturas del maestro y sustentará su reflexión sobre la religión en un materialismo de perspectiva antropológica. En su trabajo *La esencia del cristianismo* (1841) sostiene lo siguiente: aquello que distingue al hombre del animal es la conciencia, pero no la conciencia inmediata, sensible, individual, sino la conciencia de sí como especie. Solo el hombre puede ponerse a sí mismo como objeto de reflexión; esta es la fuente de la religión. Si la religión es conciencia de lo infinito, supone que el hombre posee algo infinito, de lo contrario, dado que “la limitación del ser implica la limitación de la conciencia” (Feuerbach, 1975, p. 52), no podría concebir la infinitud. Esto infinito en el hombre es la razón, la voluntad y el amor, perfecciones que -asegura Feuerbach (1975)- se imponen a la individualidad. Ahora bien, la especie o esencia es tomada por el hombre como algo fuera de sí, como su objeto, y solo en relación a su objeto el hombre puede tener conciencia de sí. Cada cual es en relación a su objeto, el objeto le dice algo al hombre sobre su propia esencia, así como el sol es un sol distinto para cada planeta y en esta distinción se revela la esencia de cada uno de ellos. El hombre, entonces, ante su objeto (la especie) que se le presenta como ilimitado, solo puede reconocerse como limitado y finito, y a ello infinito, que no se reduce a ningún individuo, y que los domina, lo hemos llamado Dios. Por lo tanto, afirma Feuerbach (1975):

“el objeto del hombre es su esencia misma objetivada. Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa.” (p. 62)

Pero el hombre religioso no concibe la religión de esta manera; respecto a él corresponde decir “la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre” (p. 62). Sus esencias son un otro, y a ese otro se le atribuye las perfecciones propias de la esencia del hombre, así, el hombre niega para sí estas perfecciones y se las

atribuye a algo fuera de sí. En consecuencia, el hombre se convierte en objeto de su objeto y la actividad humana un objeto y finalidad de Dios. El hombre solo accede a la salvación si vive conforme al precepto divino, es bueno porque Dios quiere que sea bueno y solo así alcanza su propia felicidad. De esta forma, la relación entre hombres aparece como una relación mediada por la divinidad, y no una relación directa entre hombres. La religión no tiene conciencia de su contenido humano, más bien se opone a lo humano, particularmente el cristianismo. Por lo tanto, un verdadero cambio histórico se dará desde el momento en que se tome conciencia que “la conciencia de Dios es la conciencia del género” (p. 299), pues esto traerá consigo una transformación de las relaciones sociales conocidas hasta el momento. Concluye Feuerbach (1975):

“El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico [*Wendepunkt*] de la historia del mundo.” (p. 300)

El resultado “crítico” de ambas posturas reside en que, una vez comprendida la verdadera “esencia” de la religión, como un problema de conciencia, la liberación de las ataduras religiosas consiste en transformar la conciencia religiosa en conciencia crítica, ya sea esta como conciencia de la autoconciencia infinita o conciencia del género. Una vez reconocido que, la opresión religiosa no es más que expresión de una conciencia alienada, la superación de la religión consiste, por lo tanto, en un cambio de conciencia.

Vemos que para ambos autores la realización de la filosofía, es decir, la consecución de sus objetivos es una cuestión teórica, un hecho de conciencia. La filosofía se propone refutar la religión, y esto solo lo logra mediante un proceder teórico. Marx, entonces, frente a estas posturas, contrapondrá la realización de la filosofía en tanto práctica revolucionaria.

El tratamiento que le dará Marx al problema religioso será el mismo que a cualquier otra teoría. Hemos dicho que, ya sea en tanto contenido o como

metodología, para Marx toda teoría expresa en sí las condiciones de su época, pues la misma conciencia que las genera no puede abstraerse de ese condicionamiento histórico y material. El problema religioso será quizás el asunto que lleva a Marx a sentar justamente las premisas de toda teoría filosófica. Es el primer problema al que se enfrenta y en el que aplica su perspectiva materialista e histórica, de este modo, Marx y Engels (1968) afirman:

“Al mostrar Feuerbach que el mundo religioso no era sino la ilusión del mundo terrenal que en él mismo aparecía solamente como *frase*, se planteaba también, para la teoría alemana, por sí mismo, un problema a que él no daba solución, a saber: ¿cómo explicarse que los hombres “se metan en la cabeza” estas ilusiones? Y esta pregunta abrió incluso a los teóricos alemanes el camino hacia una interpretación materialista del mundo, que no sólo *no carecía de premisas*, sino que, por el contrario, observaba empíricamente las premisas materiales de la realidad en cuanto tales y era, por ello, cabalmente, una concepción *realmente* crítica del mundo.” (pp. 272-273)

Es entonces la crítica de la religión de Feuerbach la que de alguna manera permite ver un asunto que hasta ese momento no se había postulado: que las ideas son expresión de determinadas condiciones materiales e históricas. La existencia de la religión, por tanto, no hace referencia a una condición que se reduzca al solo individuo, y mucho menos un asunto de la autoconciencia, como sostenía Bauer, sino a determinadas condiciones sociales que generan en los individuos la conciencia religiosa. Lo que hace Bauer es explicar la religión, un hecho de conciencia, a partir de la conciencia misma, como si las ideas fueran independientes de las condiciones materiales de existencia, mientras que, para Feuerbach, de manera no muy distinta, el problema consiste en un problema de interpretación: ahí donde los hombres han visto a Dios, en realidad veía al género humano. Por este motivo, en ambas tesis, la superación del fenómeno religioso se da mediante un cambio en la conciencia de los individuos, es un reconocimiento de la verdad. En pocas palabras, es la ignorancia la que hunde al individuo en la religión y la opresión religiosa, y es mediante una verdadera comprensión de este fenómeno que nos libramos de la religión y de la opresión que esta genera; es, finalmente, un problema teórico. No obstante, asegura Marx, esta “superación” deja en pie el fenómeno religioso, nunca llega realmente a superarlo, pues mientras dichas premisas

materiales sigan siendo parte de la vida de los hombres, estará siempre presente el fenómeno religioso. Así, la filosofía se proponía superar la religión, pero en realidad, no lo logra, la filosofía no logra su objetivo, no se realiza.

La única forma de superar la religión es, no mediante una reflexión o el develamiento teórico de la opresión religiosa, sino la eliminación de las premisas materiales en las que se funda la conciencia religiosa y la opresión religiosa. Todas estas críticas anteriores son reflexiones sobre las ideas religiosas del hombre, pero olvidan que “[e]l hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*.” (Marx, 1982c, p. 491). Interpretan la religión como una cuestión de conciencia, cuando esta solo es manifestación de una situación social e histórica en la que vive el hombre. La religión -sostiene Marx (1981b)- “ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.” (p. 378) [es la fantástica realización de la esencia humana porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por consiguiente, indirectamente, la lucha contra un mundo cuyo aroma espiritual es la religión]. Por tanto, la superación positiva de la religión no consiste en cambiar la conciencia de los hombres, sino en cambiar las condiciones reales que permiten el surgimiento y la subsistencia del fenómeno religioso. Es, por ello, un problema práctico.

Para Marx, la filosofía en la consecución de su objetivo, que en este caso es la superación de la religión, da con que el problema al que se enfrentaba no era realmente un problema teórico, sino más bien un problema práctico y, por tanto, que no se resuelve por medios teóricos, sino mediante la práctica que transforma las condiciones de vida de los hombres, esta es, práctica revolucionaria. Esto quiere decir que la filosofía solo puede lograr su objetivo (en este caso, la superación de la religión) dejando de ser teoría, y con ello, dejando de ser filosofía en cuanto tal. Por ello, la filosofía no se puede realizar, no puede lograr su objetivo, sino es mediante

la práctica, es decir, dejando de ser filosofía, superándose en cuanto tal. La realización de la filosofía es pues, al mismo tiempo, su superación. Tal como lo señalamos en la Introducción, no es viable para Marx (1982c) ninguna de las propuestas existentes: la del partido político práctico y la del partido político teórico. Uno quiere superar la filosofía sin realizarla, el otro busca realizar la filosofía sin superarla; no se han percatado que la realización y superación de la filosofía son un mismo proceso. He ahí el significado marxiano de *Verwirklichung der Philosophie*.

### III. II. I. II. ANTINOMIAS DE LA RAZÓN

Quizás el concepto de razón nos permita desarrollar la realización de la filosofía en el tema de la teoría del conocimiento. Marcuse (2010) destaca este concepto como uno de los conceptos más importantes en la historia de la filosofía y estima su contenido eminentemente crítico, pero al mismo tiempo, da cuenta de las limitaciones de entender este concepto y la empresa que supone si se toma como asunto meramente teórico o especulativo.

Marcuse (2010) sostiene:

“La filosofía quería investigar los fundamentos últimos y universales del ser. Bajo el título de razón concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran resueltas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser).” (p. 111)

Estamos hablando de una razón objetiva, que -como la define Horkheimer (1973)- hace referencia a una racionalidad propia del ser, independiente de la subjetividad, pero accesible a esta. Según Marcuse (2010), el saber racional brindaba al hombre las pautas del ser verdadero, convirtiéndose la razón en una instancia crítica, pues “todo aquello que contradecía a la razón, que no era racional, debía ser superado.” (p. 111). Posteriormente, con el surgimiento de la sociedad burguesa, la razón se convierte en una facultad de la subjetividad, y en contraposición a los criterios de fe y autoridad, esta razón exigía examinar todo

postulado mediante la fuerza del entendimiento. En sus orígenes, por tanto, la razón burguesa se erigió como instancia crítica frente al pensamiento feudal, pero, en el mismo proceso mediante el cual la burguesía se tornaba de clase revolucionaria en clase reaccionaria, la misma racionalidad moderna se tornó limitada e ideológica.

Lukács (1970b) sostiene -como lo sostuvimos anteriormente- que la racionalidad burguesa es la racionalidad lógica y matemática, que en cuanto tal, reproduce el ser social de la clase burguesa. El análisis económico del ser social de la burguesía que expusimos anteriormente brinda las razones de por qué la racionalidad de la modernidad tuvo que ser precisamente este tipo de racionalidad: la economía burguesa necesita un máximo de racionalización de la producción, y esta se da en la fábrica, donde el sujeto controla a detalle cada movimiento del microsistema, pero fuera de este, el sujeto está sometido al arbitrio de la totalidad social, que se le enfrenta como algo cósmico, como algo que no depende de su voluntad.

En otras épocas -afirma Lukács (1970b)- el racionalismo se concibió siempre como un sistema parcial, pues era evidente que el hombre en su experiencia cotidiana se enfrentaba a fenómenos claramente medibles y calculables; el problema surgió cuando se quiso erigir este método, el de la racionalidad lógica y matemática, en método universal del conocimiento. Cuando se hace esto, se sugiere que la totalidad puede ser aprehendida mediante aquel tipo de razón, y es ahí donde la filosofía burguesa se enreda en una serie de antinomias irresolubles desde su horizonte intelectual, pero, al mismo tiempo, nos brinda la pauta inmanente que nos guiará hacia la realización de este asunto filosófico. No se trata, pues, de descartar este objetivo, sino de llevarlo hacia su realización, la cual, como veremos, supone también su superación. La filosofía de Kant es nuevamente referencia para tratar este asunto.

La filosofía kantiana -asegura Lukács (197b)- expresa en mejor medida la condición del hombre en comparación a otras filosofías. Este sistema tiene que enfrentar la irracionalidad del dato, de la sensibilidad, dejando fuera de sí aquello

que no es subsumible por las formas de la razón ¿Es el dato pura facticidad o producto de nuestro entendimiento? Pero, además, la filosofía kantiana establece otra problemática: la totalidad ¿Es posible que la razón de un salto sintético y constituya totalidades tales como alma, mundo, Dios? Ambos problemas Kant los resuelve con la división del mundo entre fenómeno y nóumeno, con la distinción entre el mundo cognoscible, que el yo puede producir, y el mundo incognoscible, que escapa a las capacidades de la razón formal.

Esto demuestra entonces que, frente a la totalidad, el pensamiento puramente racional tiene que suspender el juicio, asumiendo como aprehensibles solo las partes del todo, aquello que sí puede ser objeto de racionalización. Esta idea se ha manifestado en toda la filosofía moderna, la cual sostiene implícitamente que solo es posible conocer aquello que ha sido producido por el mismo individuo. Tanto en su perspectiva racionalista, que atribuye dogmáticamente al mundo las leyes y formas de la matemática, que son formas de la subjetividad, como en su perspectiva empirista, que, como podemos ver en Hume (1994) con su rechazo de la metafísica y Berkeley (1992) con su depuración de conceptos (como el de materia), solo toma en cuenta lo que se produce mediante la empiria, descartando todo lo demás como elemento irreflexivo. Kant expone en su sistema la limitación de ambas posturas, sin resolverla. Por una parte, en cuanto a las formas, las considera incapaces de dar el salto sintético para la formulación de una totalidad, y en cuanto al contenido, tiene que reducir el dato sensible a una sustancia ininteligible. Kant pone a prueba la empresa de la razón, quiere ver si esta es capaz de captar la totalidad, pero en el camino crítico se da cuenta de que la razón no puede abarcar el mundo en su totalidad, sino solo sus momentos parciales. Por ello, Adorno (2012) dirá:

“Con la retirada al formalismo, que ya reprocharan a Kant primero Hegel y luego los fenomenólogos, aquél rindió honores a lo no-idéntico, rehusó incorporarlo sin resto a la identidad del sujeto, pero con ello restringió la propia idea de la verdad, que entonces ya no se atrevió a clasificar, en cuanto representante de lo heterogéneo, con conceptos ordenadores.” (p. 36)

Pero al hacer esto, atribuyéndole plena racionalidad al mundo cognoscible de acuerdo a la “cohesión matemática y la necesidad de las leyes de la naturaleza”, reduce el conocimiento a la simple aprehensión de un movimiento que es propio de este sistema de leyes y que funciona sin la intervención del sujeto. Con ello, considera Lukács (1970b):

“la tentativa de eliminar el elemento irracional inherente al contenido no está dirigida ya solamente hacia el objeto, sino, en una medida sin cesar creciente, también hacia el sujeto. La elucidación crítica de la contemplación tiende cada vez más enérgicamente a suprimir integralmente de su propia altura todos los momentos subjetivos e irracionales, todo elemento antropomorfo, a separar cada vez más enérgicamente del «hombre» el sujeto del conocimiento y transformarle en un sujeto puro, puramente formal.” (p. 153)

Esta conclusión de un mundo en su totalidad irracional, que es la base del escepticismo y el agnosticismo, pero conocido en sus partes, no es más que la expresión filosófica de la situación de la sociedad burguesa. La exigencia de la filosofía moderna es concebir el mundo como producido por el hombre, y en esto tiene razón, pues el mundo es producto del trabajo social, pero esta hechura humana se le presenta, asimismo, como algo irracional, es decir, como algo no producido ni controlado por él mismo: “este mundo no es suyo, sino el del capital” (Horkheimer, 2000, p. 42).

Esto, desde el punto de vista de la filosofía, llevará a un último intento: el tratar de racionalizar la irracionalidad; esta empresa es la que asumirá el idealismo alemán con su máxima expresión: Hegel. El sistema hegeliano se levanta como el sistema que concilia la oposición, lo particular y lo universal, lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto. El problema es que en Hegel la superación de la oposición se resuelve como asunto del pensamiento. La conciencia que ya no ve el mundo como algo ajeno, sino como espíritu (que es él mismo), es una conclusión a la que llega la conciencia en su reflexión inmanente (Hegel, 1966), y esa reflexión abarca toda la historia de la humanidad, es la razón en la historia. Sin embargo, Hegel no resuelve realmente la antinomia, pues finalmente la razón en el mundo, el espíritu, no es el hombre mismo, no es la razón del hombre, sino algo por encima de este. El espíritu se realiza por medio de los pueblos y de los hombres, estos son un medio



para su realización, y este espíritu se expresa finalmente en su grandeza como espíritu absoluto en la filosofía, reduciendo nuevamente el sujeto a su condición contemplativa. Por ello, dirá Lukács (1970b):

“La filosofía clásica se halla, pues, desde el punto de vista de la evolución histórica, en una situación paradójica: apunta a superar en pensamiento la sociedad burguesa; a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en la sociedad y por ella, pero no termina en sus resultados sino en la reproducción completa en pensamiento, en la deducción *a priori* de la sociedad burguesa.” (pp. 173 - 174)

La filosofía de Hegel, entonces, a diferencia de Kant, va a tratar de dar apariencia de racionalidad a lo que sigue siendo un mundo irracional (Adorno, 1975). Su realización de la razón finalmente deja intacta la condición de individuo de estar sujeto a una fuerza exterior, por tanto, irracional.

¿Cómo se superan, entonces, las antinomias de la razón? Desde la perspectiva de Marx, no podría ser descartando el concepto de razón ni tampoco tratándolo de ampliar teóricamente. La empresa de captar la totalidad del mundo mediante la razón consistiría, no en un esfuerzo intelectual, sino en un esfuerzo práctico. El mundo dejará de aparecernos como un mundo irracional, cuando los hombres hagan de este mundo un mundo racional, esto quiere decir, cuando los hombres sometan a su control las fuerzas que hasta este momento han venido doblegándolo: la economía. Las causas de que la filosofía conciba el mundo como algo irracional, imposible de aprehender mediante la razón, es algo que parte de la relación productiva del hombre con la naturaleza. Lo que sucede, es que el mundo se le enfrenta a su propio productor como algo extraño, irreconciliable. Hegel, al igual que Feuerbach con la religión, llega a dar con la verdadera esencia del problema, pero no con la superación. La filosofía hegeliana en efecto llega a concebir el mundo como producción del espíritu, que en última instancia, sin el velo mitologizante, es la sociedad misma, y reconoce también que en determinados momentos el mundo se llega a concebir como algo extraño a la autoconciencia. Sustenta, por tanto, la posibilidad de captar la totalidad como una totalidad racional, a diferencia de Kant, pero esta reappropriación, esta racionalización del mundo, es finalmente en Hegel un proyecto de la misma autoconciencia, es un

autoconocimiento del espíritu. Por consiguiente, en Hegel el problema queda intacto, por más que nos haya revelado en términos filosóficos la tarea pendiente: la reconciliación entre el sujeto y el objeto. Marx, por el contrario, concibe este proceso de extrañamiento, que desvincula sensibilidad y espíritu, a partir de sus premisas materiales.

“Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y la esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*. (Marx, 1962b, p. 63)

Entonces, los problemas que la modernidad concibió como problemas filosóficos, no fueron más que expresión de las condiciones económico-sociales del hombre en la sociedad moderna; he ahí la raíz material que configura un sujeto pensante que llega a concebirse desvinculado del mundo, de su objeto. La división entre el sujeto y el objeto que establece la modernidad es solo la expresión de una desvinculación real del hombre con su mundo.

“Dicho de otro modo, la contradicción que aparece aquí entre la subjetividad y la objetividad de los sistemas formales modernos y racionalistas, los embrollos y equívocos que ocultan sus conceptos de sujeto y objeto, la incompatibilidad entre su esencia de sistemas «producidos» por «nosotros» y su necesidad fatalista extraña al hombre y alejada del hombre, no son otra cosa que la formulación lógica y metodológica del estado de la sociedad moderna; pues los hombres, por un lado, rompen, disuelven y abandonan cada vez más los lazos simplemente «naturales», irracionales y «factuales», pero, por otro lado y simultáneamente, elevan en torno de ellos, en esa realidad creada por ellos mismos, «producida por ellos mismos», una especie de segunda naturaleza cuyo desarrollo se opone a ellos con la misma implacable conformidad a leyes que lo hacían en otro tiempo las potencias naturales irracionales” (Lukács, 1970b, p. 154)

Entonces, la realización de la razón, el objetivo de encontrar en el mundo la razón del hombre, de encontrar una realidad racional, es una empresa práctica, que solo se realiza en un proceso en que se hace concreta, y esta concretización es la organización racional de la sociedad por el hombre. Organización racional que no solo será la reconciliación del hombre con el hombre, sino del hombre con la

naturaleza, la cual, tampoco se le enfrentará como algo extraño, sino que encontrará en ella una extensión de su propio cuerpo, su comportamiento hacia ella será como con algo suyo.

Aquí se encuentra la solución al escepticismo. Con la superación del extrañamiento, se supera el hombre que concibe la exterioridad como algo extraño, es decir, se supera el hombre escéptico. El escepticismo, problema que, o bien tuvieron que enfrentar los modernos o bien adherirse a él, y que finalmente la filosofía burguesa concibe como problema irresoluble<sup>27</sup>, del cual ya no cabe ocuparse, es superable desde la perspectiva de Marx.

El problema de la razón, que está desde los orígenes de la filosofía, que involucra el problema del escepticismo, la contradicción objetividad – subjetividad, sensibilidad y entendimiento, etc., problemas que han marcado la historia de la filosofía, se resuelve, se supera desde el punto de vista de su realización. Cuando la sociedad realiza la razón, haciendo de su realidad una realidad racional, es cuando supera todos estos problemas. Nuevamente, la realización de la filosofía comprende su superación. Superación que involucra un abandono de la teoría desvinculada de la práctica, y una liquidación del problema en tanto queda resuelto, haciendo desaparecer todas las premisas que hacían posible la interrogante filosófica. Y ¿Qué es racionalización de la sociedad? La sociedad basada en la propiedad privada y la división social del trabajo es una sociedad de diversos intereses particulares, y el movimiento de esta sociedad es en realidad el movimiento azaroso que se produce por colisión de todos los intereses particulares, de modo que, realmente, nadie tiene un verdadero control sobre la sociedad, y mucho menos la colectividad, porque, en este sentido, no es una colectividad homogénea, orientada hacia un mismo fin, todo lo contrario. Aquello configura a la sociedad como una totalidad irracional que recubre la vida del sujeto. Racionalizar la sociedad, quiere decir, por lo tanto, que los hombres libremente asociados toman control de la economía (Marx y Engels, 1968), haciendo que la sociedad ya no sea

---

<sup>27</sup> Véase Searle (1999), Wittgenstein (1999).

objeto de fuerzas irracionales, y que más bien sea objeto de una organización planificada, bajo un fin determinado: la libertad y felicidad de los hombres. Sobre el reflejo religioso, Marx (1975b) sostiene algo que muy bien podemos aplicarlo a este caso, él dice:

“El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.” (p. 97)

Ahora bien, como señala, esta realización de la filosofía solo es posible dadas determinadas condiciones. Es un proceso que parte de la misma filosofía, pero solo se puede dar en congruencia con determinados factores materiales e históricos. Es lo que veremos más adelante.

### **III. II. II. UNIDAD ENTRE EL *COMPRENDER* Y EL *HACER***

Podríamos hacer una breve introducción a este punto basándonos en las consideraciones de Theodor W. Adorno sobre interpretación y práctica. Las ideas que desarrolla nos pueden servir muy bien para esclarecer este apartado, sin embargo, no podemos dejar de señalar que aquello que expondremos acá no será más que una interpretación de las tesis adornianas, para nada tratamos de ofrecer una reproducción fiel a sus postulados, sino de tomar y sistematizar determinados elementos que –consideramos- nos pueden servir a nuestros fines investigativos. Es una lectura propia y la hacemos servir a nuestra propia argumentación, aunque, claro está, tampoco se aleja de la idea original que pretendía sustentar Adorno.

Adorno (2010) trata de esbozar una diferencia cualitativa entre las ciencias y la filosofía: mientras la primera se ocupa de investigar, la segunda tiene la labor de

interpretar. Esto quiere decir que la filosofía emplea el material empírico que recaban las ciencias empíricas para, sirviéndose de este, dar solución a los problemas que enfrenta. Pero en torno a esto, Adorno encuentra necesario hacer ciertas precisiones esenciales: interpretación no es dirigirse a la realidad para encontrar algo así como un sentido en ella, no se trata de hallar un sentido en el enigma como si este poseyera por sí mismo uno; esto, más bien, es un recurso de la filosofía idealista que toma lo existente como producto ya de cierta racionalidad, divina, por ejemplo. Tampoco se trata de escudriñar en el enigma para que, de alguna manera, se nos revele un segundo mundo, como la realidad esencial de la que el enigma es solo la manifestación. Para Adorno (2010) la “auténtica interpretación filosófica no da con un sentido que estaría ya listo y que persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente a la vez que la elimina” (p. 306), es como un relámpago que ilumina la figura del enigma para ponerla al descubierto.

¿Cómo entender que el enigma al ser captado es, al mismo tiempo, superado? El enigma supone un problema incomprensible, difícil de aprehender, pero al ser iluminado mediante la interpretación, este se hace “visible”, deja de ser lo incognoscible y deviene en algo comprendido. Su carácter de enigma consistía en su incomprensibilidad, pero al pasar a ser objeto *para mí*, este enigma queda resuelto, deja de ser enigmático. Así, la labor de la filosofía consiste –según Adorno (2010)- en “[i]nterpretar lo que carece de intención mediante la composición de los elementos aislados a través del análisis e iluminar lo real mediante esa interpretación: éste es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (p. 307) Esto quiere decir que interpretar es al mismo tiempo y en el mismo sentido comprender, es más, algo nos es cognoscible, nos apropiamos intelectualmente de algo (parafraseando a Marx), cuando lo interpretamos. La respuesta, entonces, dirá Adorno (2010)

“está en estricta antítesis con el enigma, necesita construirse a partir de los elementos del enigma y destruye el enigma, que no es algo lleno de sentido, sino que carece de sentido tan pronto como se le dé contundentemente una respuesta.” (p. 309)

Sin embargo, “la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue inmediatamente, y en todos los casos, la exigencia de su transformación real”, esto quiere decir que “la respuesta no permanece encerrada en el ámbito del conocimiento, sino que es la praxis la que da la respuesta.” “La interpretación de la realidad con la que se encuentra y su superación se remiten la una a la otra.” Esto es así porque la interpretación se hace válida en tanto supera el enigma, y esta superación solo puede ser obra de la praxis, es decir, la interpretación válida es al mismo tiempo la superación práctica del enigma, del problema filosófico. La interpretación, la comprensión solo se realiza como práctica, pero en tanto práctica es al mismo tiempo el fin de la interrogante. Adorno (2010) sostiene:

“El gesto transformador del juego del enigma, no la mera solución en cuanto tal, es el modelo de las soluciones, de las que solamente dispone la praxis materialista. El materialismo ha nombrado esta relación con un término acreditado filosóficamente: dialéctica. Creo que la interpretación filosófica sólo es posible dialécticamente. Si Marx reprochó a los filósofos haberse limitado a interpretar el mundo de distintas formas, cuando de lo que se trataría es de transformarlo, esta frase no sólo extrae su legitimidad de la praxis política, sino también de la teoría filosófica. Sólo en la eliminación de la pregunta se prueba la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo por sí mismo: por eso ha de recurrir necesariamente a la praxis.” (p. 309)

De este modo, Marx ha podido reconocer problemas que solo son posible comprender a cabalidad mediante la práctica. Solo comprendemos algo en tanto lo hacemos, pero este hacer implica el fin de la pregunta filosófica, pues al ser real, por ejemplo, la libertad, la esencia del hombre, entre otros, la pregunta se torna completamente superficial, pierde su objeto. Aquello pues que da vida a las preguntas filosóficas es la irrealidad de su objeto, la cual se presenta como algo problemático y no aprehensible, pero una vez que estos objetos de controversia se hacen reales, se pierde consigo la base material que permite el surgimiento de estos problemas, de estos enigmas. Esto es lo que veremos a continuación.

### III. II. II. I. LA LIBERTAD SEGÚN KANT, HEGEL Y MARX

La libertad, uno de los tópicos más tratados por la filosofía moderna y contemporánea, por lo que podría ser considerado uno de los grandes problemas de la filosofía, da lugar también a una reflexión que permite comprender lo que Marx entiende por *realización de la filosofía*, esta vez en el marco de la unidad entre el *comprender* y el *hacer*.

Las teorías sobre la libertad que enfrenta Marx son principalmente la teoría kantiana y la hegeliana. Estas son las expresiones más elaboradas de la filosofía burguesa en torno a esta problemática. Para Marx, ambas teorías tienen un alcance distinto, pues, mientras la postura kantiana es reproducción de la estrechez de vida de la Alemania de la época, las tesis hegelianas antes bien hacen referencia al sistema burgués en su conjunto. Esto nos obliga a hacer una breve descripción y comentario a dichas posturas.

Kant trata el problema de la libertad como una antinomia de la razón, esto es, los conflictos en los que entra la razón cuando pretende ir más allá de las posibilidades de la sensibilidad. La incomprensibilidad de este asunto se hace explícita cuando nos preguntamos ¿cómo se puede hablar de libertad en un mundo (fenoménico) regido por leyes naturales donde se encuentra el hombre como ser sensible. En la obra kantiana, esta interrogante se trata desde el punto de vista de la causalidad ¿Todo está sujeto a causalidad? ¿Pueda haber una causa que a su vez no tenga una causa? Kant (2009) distingue dos tipos de causalidad: una, la causalidad en la naturaleza, otra, la causalidad por libertad. La primera, relaciona - dentro del mundo fenoménico- un estado con otro anterior y está sujeta a la causalidad fenoménica según la cual toda causa tiene, a su vez, una causa que le es antecedente. La segunda causalidad es aquella que inicia por sí misma un estado de cosas. Esta última, nos asegura Kant, es una idea pura trascendental que elabora la razón debido a que no le es permitido captar la serie infinita de relaciones causales como totalidad, para ello, necesita de “una espontaneidad que pudiera

comenzar por sí misma a obrar, sin que se precisara anteponerle otra causa para determinarla” (p. 504). Ahora bien, si consideramos todos los entes de la realidad solo en tanto cosas ‘en sí’, consideraríamos también la condición y lo condicionado relacionados ‘en sí’, con lo cual la libertad es insalvable. Pero el punto de vista kantiano, que distingue entre fenómeno y noumeno, nos permite concebir un efecto libre de causa: la causa por libertad se concibe como una causa no sensible sino inteligible, por tanto, no pertenece a la serie de los fenómenos, y en este sentido es que podemos decir que un efecto es libre de una causa.

En consecuencia, podemos encontrar fenómenos que tienen por causa otros fenómenos, pero también fenómenos que tienen por causa un objeto fuera de la intuición sensible. Con relación a este último caso, puede considerarse la causalidad desde dos puntos de vista distintos: como causalidad propia de una cosa en sí misma, como inteligible por su acción, y, en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como sensible por sus efectos. Este fundamento, en su carácter empírico es una causa en tanto fenómeno, y por ello, está sujeto a todas las leyes de conexión causal; mientras que, en su carácter inteligible, no se halla sometido a ninguna condición de la sensibilidad, por lo que no posee condición temporal; en él, entonces, no comenzaría ni cesaría ningún acto. Este último carácter, nos permite comprender dicho fundamento como una causa en sí, libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda necesidad natural.

“no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto sea determinable en el tiempo, así como también la causalidad conforme a la ley de la *necesidad natural*, simplemente al fenómeno atribuyendo sin embargo la libertad a ese mismo ser como cosa en sí misma.” (Kant, 2000, p.194)

La causalidad de la naturaleza es propia del mundo fenoménico, dentro del cual el hombre se desenvuelve y se sujeta también a dichas leyes; si concebimos el mundo en su conjunto como fenómeno, el libre albedrío del hombre quedaría así aniquilado. Pero el hombre se rige por leyes de la causalidad natural solo en tanto sujeto fenoménico, pero en tanto sujeto nouménico este no responde a dichas reglas. Al respecto, Kant (2009) sostiene:



“Pero en lo que respecta a su carácter inteligible (aunque de éste no podemos tener nada más que el concepto general) el mismo sujeto, sin embargo, debería quedar liberado de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por medio de los fenómenos; y puesto que en él, en la medida en que es un *nuomenon*, no *acontece* nada, y no se encuentra ninguna alteración que requiera una determinación temporal dinámica, y por tanto, no se encuentra en él ninguna conexión con fenómenos, como causas, entonces, en esa medida, ese ente actuante sería, en sus acciones, libre e independiente de toda necesidad natural” (p. 509)

Entonces, el hombre es fenómeno y objeto inteligible a la vez. En tanto objeto inteligible conoce facultades como el entendimiento y la razón. Si tomamos al hombre desde el punto de vista fisiológico, efectivamente no cabría hablar de libertad, pues en ese sentido estaría condicionado por todas las relaciones causales del mundo fenoménico, pero si tomamos al hombre como objeto inteligible, nos damos cuenta de que la razón es la fuente de la libertad. Hay actos que son motivos de la razón y que no son determinados empíricamente. La causalidad de la razón, pues, se encuentra fuera del tiempo y del espacio.

“De acuerdo con eso, se verifica aquí aquello que nos faltaba en todas las series empíricas: que la *condición* de una serie sucesiva de acontecimientos pudiera ser, ella misma, incondicionada empíricamente. Pues aquí la condición está *fuera* de la serie de los fenómenos (en lo inteligible) y por tanto no está sometida a ninguna condición sensible ni a ninguna determinación temporal por medio de una causa anterior.” (Kant, 2009, p. 517)

No podemos decir que el estado de la razón sea determinado por otro, dado que sin tiempo y espacio dicho estado de la razón no está sujeto a ninguna sucesión temporal: en su carácter inteligible, no hay antes ni después, no se haya condicionado.

La libertad, entonces, se manifiesta en la capacidad del sujeto de poder excluirse de la cadena causal determinada por la necesidad natural e iniciar, por su parte, una serie causal a partir de la determinación libre de su voluntad donde su obrar es el inicio incondicionado. En consecuencia, solo es libre el sujeto que en sus acciones descarta todo influjo de la sensibilidad y que actúa conforme a máximas puramente racionales: el *deber* es la única mediación posible o admisible entre la ley moral y el mundo sensible, solo es mediante el deber que se expresa la libertad del hombre. Esta condición se ve reforzada incluso cuando observamos que

el deber está muchas veces en contrapuesto al querer. En su *Crítica de la razón práctica* (1788), el filósofo de Königsberg señala:

“La consciencia de una *libre* sumisión a la ley por parte de la voluntad, vinculada pese a todo con una inevitable constricción de cualesquiera inclinaciones realizada tan sólo por la propia razón, constituye el respeto hacia la ley (...) Por lo tanto, como *sumisión* a una ley, esto es, en cuanto mandato (que indica constricción para el sujeto afectado sensiblemente), no entraña ningún placer, sino más bien un displacer por la acción en sí.” (Kant, 2000, p. 173)

Según Kant, entonces, no existe una relación de necesidad o de correlación entre libertad y felicidad. La libertad la ejercen los sujetos al margen, y muchas veces, a merced de su goce individual (como veremos, idea muy similar a la de Hegel). Pero también debemos reparar en que para este filósofo la libertad es algo incomprensible en términos teóricos. La razón especulativa -asegura Kant (2000)- solo puede dar argumentos que den cuenta de la *posibilidad* de la libertad, pero no de su *realidad*; solo la razón práctica puede reconocerle su efectividad en el mundo, pero tan solo como factum. Por lo demás, cómo validamos las máximas que serían muestra de nuestra libertad, queda sólo en el terreno lógico con un origen ciertamente indeterminado. Se concluye de esta forma que para Kant la libertad tiene realidad únicamente en la dimensión nouménica del individuo, esta es una condición espiritual, una facultad que posee el individuo a priori, mientras que en el mundo sensible el individuo se encuentra siempre bajo la soberanía de la necesidad natural.

Por otra parte, para abordar el tema de la libertad en Hegel, es importante señalar antes aquello que se desarrolla de manera fundamental en su exposición: el concepto de libertad. De acuerdo con Hegel (2000) “el verdadero pensamiento no es ninguna opinión sobre la cosa, sino el concepto de la cosa misma” (p. 68), el concepto es entonces pensamiento objetivo, no aquello que comúnmente comprendemos como una “determinación abstracta del entendimiento”, sino un universal objetivo. El concepto es concepto *en sí* en tanto esencia sin realidad, en tanto puro pensamiento, y el concepto se vuelve concepto *en sí y para sí* cuando este se hace realidad efectiva. En el caso de la filosofía del derecho, el concepto es

*en sí y para sí* cuando éste se ha hecho existencia en las instituciones sociales que realizan la libertad. Por ello Hegel dirá que el concepto “es lo único que tiene *realidad* y precisamente porque él mismo se la da. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo es *existencia empírica* transitoria, contingencia externa, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etcétera.” (p. 79) Solo el concepto goza de la universalidad y solo él da universalidad y objetividad a las relaciones sociales, por ello, dirá más adelante que “En la filosofía verdad significa que el concepto corresponde a la realidad” (p. 103).

Hegel en su filosofía del derecho partirá, pues, del conflicto entre la voluntad individual (o particular) y la voluntad universal. La voluntad es libertad, y en el caso de la voluntad particular, esta, en el pensamiento, se concibe como libertad infinita. A juicio de Honneth (2014), esta es la libertad que propone Hobbes, pues este comprende, desde su postura empirista y fisicalista, la libertad como la ausencia de obstáculos. En esta libertad abstracta, señala Hegel (2000), la autoconciencia (el individuo que reflexiona sobre sí mismo) es un “yo completamente abstracto, en el que todo límite y validez son negados e invalidados” (p. 118). Sin embargo, esta voluntad necesita de una exteriorización para reconocerse realmente como voluntad, y es cuando entramos al terreno de la propiedad. La voluntad particular necesita de algo externo en donde expresar su realización efectiva y reconocerse como voluntad real. La persona, solo mediante una esfera externa a ella es que puede hacer efectiva su libertad, solo así la hace objetiva. “Lo racional de la propiedad no yace en la satisfacción de la necesidad vital, sino que en ella se supera la mera subjetividad de la personalidad”, es con la propiedad que la voluntad deja la subjetividad y pasa a ser objetividad, “el aspecto de que yo como voluntad libre me objetivo en la posesión y solo así soy voluntad real, constituye lo verdadero y jurídico en la determinación de la *propiedad*.” (Hegel, 2000, p. 126). Sin embargo, observa Hegel, en la esfera de la libertad que se realiza en la inmediatez con la propiedad, los individuos aparecen como individuos con intereses particulares, cada cual en calidad de propietario, y debido a esto -nos dice- no se da lugar a la reconciliación con lo universal, por el contrario, solo encontramos una suerte de

intereses particulares dispersos sin ningún vínculo entre sí, circunstancia en la cual es imposible que brote con necesidad el interés general de la sociedad. En la medida en que los hombres se comportan como propietarios es que se encuentran los primeros límites de la voluntad particular, pues cada individuo y su propiedad es el límite de otra voluntad particular. La propiedad en tanto existencia empírica está sujeta a relaciones contingentes, entra ellas, está en relación con otras voluntades, pero es en este momento donde se da una primera relación de reconocimiento: mediante el *contrato*, los sujetos se reconocen entre sí como propietarios y como voluntades particulares determinadas. Pero, asimismo, en esta esfera la voluntad puede ser sujeto de delito (lo injusto), que sería contravenir el contrato. Esta última figura le permite a la voluntad particular tomar conciencia de que puede contradecir la voluntad común y que nada se lo impide de manera inmanente, es decir, que uno puede autolegislar, y es entonces que se da el tránsito a la moralidad.

El momento de la moralidad es bastante interesante; en él Hegel tiene que vérselas con la teoría moral kantiana. Esta sección comprende pues el momento en que la voluntad particular puede determinarse a sí misma. Para Hegel (2000), la voluntad subjetiva es la existencia empírica del concepto.

“En la moralidad es el interés peculiar del hombre lo que se plantea y esto es precisamente el supremo valor de él: que él se sabe como absoluto y se determina. El hombre inculto se deja imponer todo por la violencia de las fuerzas y las determinaciones naturales. Los niños no tienen voluntad moral, sino que se dejan determinar por sus padres; pero el hombre cultivado, el hombre que se está interiorizando, quiere que él mismo esté en todo aquello que él hace” (p. 179)

Es decir, hay conciencia y determinación de la conciencia en cada uno de los actos del individuo. Asimismo -señala el filósofo- “el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber o de la exigencia” (p. 179). De este modo, es la voluntad subjetiva la que pasa a determinar aquello que es el bien. Sin embargo, como demostrará Hegel, en este recorrido la voluntad subjetiva se da cuenta que el bien particular no puede realizarse sin realizar también el bien universal, por ello va a pretender que sus principios sean no principios individuales sino universales, es decir, no subjetivos sino objetivos. No obstante, bajo esta figura, el bien sigue siendo

algo externo a la voluntad, motivo por el cual la voluntad subjetiva solo puede relacionarse con él mediante el *deber*. Lo que diferencia la libertad que se realiza en la moralidad es que en esta la voluntad considera al bien como lo esencial, es decir, busca adecuar la actividad del individuo a la idea del bien, por ello en ella se da la certeza moral, a diferencia del derecho abstracto de la propiedad, en el cual, el único fin de la individualidad es el expresar la infinitud de su voluntad. En síntesis, en la moralidad se da la libertad con la exigencia de su adecuación al bien.

“Para la voluntad *subjetiva*, el bien es, asimismo, lo sencillamente esencial y ella sólo tiene valor y dignidad en cuanto en su visión y propósito, está conforme al bien. En cuanto el bien es todavía aquí esta *abstracta idea* del bien, la voluntad subjetiva no está integrada a él y puesta conforme a él. De este modo, la voluntad subjetiva permanece en una *relación* respecto al bien y precisamente en la relación de que el bien *debe* ser lo sustancial para ella, de que ella debe convertirlo en su finalidad y llevarlo a cabo, así como el bien, por su parte, sólo en la voluntad subjetiva tiene la mediación mediante la cual él entra en la realidad” (Hegel, 2000, p. 198)

Esto significa que en la moralidad la voluntad y el bien aún no son uno, así como el bien y la realidad, la realización de la libertad aún no es la realización del bien, para ello aún necesita de la mediación de la voluntad subjetiva mediante el deber. Algo destacado en Hegel, y que no perderemos la oportunidad de mencionarlo en esta investigación, es que él encuentra una condición social para el surgimiento de la conciencia moral. Hegel (2000) dice:

“La autoconciencia, la cual en general ha llegado a esta absoluta reflexión en sí (*in sich*), se sabe en ella como tal, a la que cualquier determinación existente nada puede ni debe afectar. Como figura general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etc.) aparece la orientación a buscar en sí (*in sich*), *hacia lo interior*, y saber y determinar desde sí lo que es recto y bueno, en épocas en que lo que vale como derecho y bueno en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a la voluntad superior. Cuando el mundo existente de la libertad ha llegado a serle infiel a dicha voluntad, ella ya no se encuentra en los deberes vigentes y tiene que tratar de alcanzar la armonía perdida en la realidad sólo en la interioridad ideal” (p. 205)

Por consiguiente, podemos ver que en la voluntad moral, o en el plano de la moralidad, la subjetividad fija normas con carácter subjetivo, pero, al mismo tiempo, busca elevarlas al plano objetivo como propio del concepto *en sí*. Es formal pero al mismo tiempo es una reflexión que busca la unidad entre la voluntad particular y la voluntad universal, aunque en su contenido no la alcance realmente. Esta se

logrará, antes bien, en una nueva figura: la eticidad. La eticidad, afirma Hegel (2000):

“es la *idea de la libertad*, en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y mediante cuyo actuar tiene su realidad, así como ésta tiene en el ser ético su finalidad motor y su fundamento que es en sí (*an sich*) y para sí. La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia” (p. 223).

En la eticidad, no es que la autoconciencia concibe un principio y lo practica como un deber, sino es la libertad que se realiza en la misma acción del individuo y que se materializa en instituciones. La sociedad griega nos presenta la eticidad sin autoconciencia (Hegel, 1966), esto significa que el individuo vive de acuerdo con las tradiciones y costumbres de su estado sin tomar conciencia de ello. La eticidad que Hegel considera como el desarrollo cumbre del concepto de libertad es aquella eticidad mediada por la autoconciencia. Esta libertad, por lo tanto, consiste en la autoconciencia del individuo de poder legislarse a sí mismo, y en esta autolegislación, vivir conforme a las leyes de su Estado (Taylor, 2010), pues es el Estado el que finalmente da realidad tanto al individuo, la familia y a la sociedad civil como esferas de la libertad. En el Estado, entonces, se reconcilia el *querer* y el *deber*.

En esta concepción de la libertad encontramos elementos que demuestran cómo la pretendida libertad individual no llega a realizarse realmente, puesto que para Hegel la unidad de lo particular y lo general se hace objetiva solamente mediante un conjunto de instituciones que tienen por finalidad el neutralizar los intereses individuales, los cuales atentan constantemente contra el interés universal; él dirá entonces que

“el Estado no es en absoluto un contrato, ni está condicionada su esencia sustancial a la protección y la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos en cuanto singulares. Antes bien, él es lo supremo que absorbe esa vida y esa propiedad y exige el sacrificio de ellas.” (Hegel, 2000, p. 171)

Elementos como la corporación (como organización de las profesiones), el monarca, la constitución, entre otras, buscan que el individuo de la sociedad civil

abandone la arbitrariedad de su interés particular y asuma el interés universal como su deber y su querer, pero esto se logra únicamente mediante el sometimiento, puesto que el Estado de Hegel no es un Estado que sea producto de la actividad libre de los individuos, por el contrario, lo que señala constantemente es que la actividad libre (en términos individuales) socaba la realización del concepto de libertad. Esto se debe a que en Hegel la definición de la libertad individual se da de manera inversa, en realidad es el Estado lo anterior al individuo, este es un individuo real únicamente en la medida en que pertenece al Estado, en pocas palabras, no es la actividad libre del individuo la que produce el Estado, sino es el Estado el que permite una actividad libre del individuo. Esta abstracción conceptual que hace Hegel del Estado y la incapacidad de reconciliar en un panorama concreto el interés particular con el interés general (contradicción característica de la sociedad burguesa), lo obligará a sustentar antes bien una organización social centralizada que encarna la voluntad universal y ante la cual la voluntad particular debe someterse. Sin embargo, advierte Hegel (2000): “En relación a la idea de Estado, no hay que tener presente a Estados particulares ni instituciones particulares; antes bien hay que considerar para sí a la idea, este dios real” (p. 307). Y más adelante:

“Los Estados como tales son independientes unos de otros y la relación entre ellos sólo puede ser externa, de manera que tiene que haber por encima de ellos un nexo tercero. Esto tercero es el espíritu el cual se da realidad en la historia universal y constituye por encima de ellos el juez absoluto... El juez único absoluto, el cual se hace vigente siempre y contra lo particular, es el Espíritu que es en sí (*an sich*) y para sí, el cual se expone siempre como lo universal y como el género que actúa en la historia universal” (p. 308)

Hegel considera que la *Idea* de la libertad, estrictamente, no puede realizarse en ningún Estado concreto, y que más bien esta habría que comprenderla en el movimiento del *Espíritu* en la historia universal.

Para Hegel, la historia universal posee una racionalidad, y esta razón está determinada por la conciencia de la libertad que poseen los pueblos, por ello dirá que “la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu” (Hegel, 2010, p. 49). La libertad entonces es la verdad del Espíritu que recorre la historia, y la historia es el proceso en que la libertad pasa de ser *en sí* a ser *en sí y para sí*, es decir, una

realidad objetiva mediada por la conciencia de los sujetos históricos. Para Hegel, entonces, el Espíritu se desarrolla hacia su realización, y para lograr esto se sirve de los individuos y los pueblos, de tal forma que el espíritu posee una necesidad a la que nada puede contraponerse; necesariamente los pueblos y los individuos se sucederán en la historia hasta que el Espíritu alcance la conciencia de sí<sup>28</sup>. Hegel (1999), señala:

“El espíritu de un pueblo contiene necesidad propia de la naturaleza y se sitúa en la existencia exterior. La sustancia ética, infinita en sí misma, es de por sí una sustancia limitada y particular, y su lado subjetivo está afectado de contingencia; es costumbre ética inconsciente y es conciencia de su contenido como algo temporalmente presente y en relación frente a una naturaleza exterior y mundo. Es, sin embargo, el espíritu *pensante* en el seno de la eticidad, el que supera en sí mismo la finitud que, como espíritu de un pueblo, tiene en su estado y en los intereses temporales de ese estado, en el sistema de las leyes y de las costumbres éticas, y se eleva [así] al saber de sí en su esencialidad; un saber, con todo, que tiene también la limitación inmanente propia del espíritu de un pueblo. Pero el espíritu pensante de la historia universal en tanto se despoja al mismo tiempo de aquellas limitaciones [que son] propias de los espíritus particulares de los pueblos y de su propia mundanidad, comprende su universalidad concreta y se eleva al *saber del espíritu absoluto*, como saber de la verdad eternamente real y efectiva; en esta verdad la razón sapiente es libre para sí, y [en ella misma] la necesidad, naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del espíritu y son vasos de su gloria.” (p. 571)

Por ello Hegel señalará que la libertad de los individuos no consiste en oponerse a este Espíritu que arrasa con todo a su paso, sino por el contrario, consiste en reconocerlo y actuar conforme a su necesidad. La realización de la libertad como verdad del Espíritu excluye incluso la felicidad de los hombres, no la contempla, por ello para Hegel el destino de los pueblos siempre es trágico, y la plena libertad solo es posible en el campo de la filosofía, puesto que solo el pensamiento es ilimitado y solo en él puede realizarse plenamente el concepto, solo ahí la libertad es también infinita.

Vemos entonces que para Hegel la libertad es el reconocimiento de la necesidad y, además, esta solo se realiza plenamente en el terreno del pensamiento. Desde su filosofía no puede concebir una libertad realizada

---

<sup>28</sup> “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” (Hegel, 2010, p. 58).



efectivamente en el mundo y solo opta por refugiarse en el pensamiento. La filosofía de Hegel busca comprender la libertad, este es su objetivo, pero termina dándonos una concepción, aunque histórica, finalmente limitada de esta. Una libertad que excluye la felicidad, y libertad que solo es ilimitada en el pensar. Finalmente, una libertad mutilada, donde el individuo debe sacrificar su particularidad en pro de la universalidad.

Hasta acá, ambos filósofos han querido comprender qué es la libertad, cada cual ha dado una respuesta siguiendo sus propias premisas. Sin embargo, el análisis final demuestra que cuando representan la libertad, la representan siempre en una forma limitada. Esto se debe no a un problema intelectual, sino principalmente a que la libertad no puede comprenderse en su totalidad porque esta no es totalmente real. Mientras persistan las relaciones sociales que hacen de la libertad algo limitado y abstracto, las representaciones filosóficas también tendrán este carácter.

En Kant, como ya lo hemos mencionado anteriormente, se evidencia la imposibilidad de concebir la libertad como algo que se despliegue en el mundo empírico. En él encontramos una libertad replegada en la subjetividad, lo cual no constituye un producto de la fantasía del filósofo, sino un producto en el pensamiento de determinadas condiciones económicas y sociales. Por una parte, la división del individuo como *númeno* y *fenómeno* hace referencia a la economía capitalista y el papel del individuo en ella, donde al individuo le es permitido una planificación de determinados aspectos de la vida, pero que en la totalidad social solo llega a concebirse como un ente sujeto a la serie de relaciones causales empíricas. El ejercicio de su autonomía, entonces, es un asunto de la razón, aunque tomada como razón práctica, es finalmente una condición espiritual, subjetiva. Esta autonomía se pierde en el mundo fenoménico, donde el individuo forma parte de la necesidad natural, en este mundo el sujeto se concibe como impotencia. Al respecto, sostienen Marx y Engels (1968)

“El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la

revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo, y mientras que la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la "buena voluntad". Kant se daba por contento con la simple "buena voluntad" aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el *más allá* la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos. Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase, razón por la cual se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones. A estos mezquinos intereses locales correspondían, de una parte, la real limitación local y provincial de horizontes y, de otra, la arrogancia cosmopolita de los burgueses alemanes." (pp. 223 – 224)

Esta realidad alemana se traduce filosóficamente, no solo en la imposibilidad del individuo de racionalizar la totalidad y la incapacidad de ver la realización de la libertad en el mundo efectivo, sino también en la incapacidad de responder sobre la voluntad misma. El deber, tal como vimos, no puede ser considerado efecto de alguna causa, en cuanto tal, no puede explicarse teóricamente, solo puede comprenderse como razón práctica. El deber, pues, para Kant, no es objeto de tematización, por ello, de aquel solo se puede decir que se apoya en la buena voluntad. Alemania, pues, no prestaba los elementos materiales para que la burguesía pueda comprender el fundamento de su voluntad; como demostramos anteriormente, el surgimiento de determinadas ideas es siempre producto de determinadas condiciones materiales de existencia. Por ello, al no encontrar una economía burguesa plenamente desarrollada, la revolución no es comprendida por los filósofos alemanes como producto de intereses económicos y políticos en común, ellos, en su limitación de horizontes, solo pueden comprender esta transformación como acciones respaldadas en la buena voluntad.

"También en Kant nos encontramos, una vez más, con la forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en los intereses de clase reales. Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que esos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una *voluntad* condicionada y determinada por las condiciones materiales de la producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* de la "libre voluntad", de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas con ello en

determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales.” (Marx y Engels, 1968, pp. 225 - 226)

Esta condición económica es la que genera una concepción de la libertad como la kantiana, que es en realidad una idea abstracta y limitada. Hegel buscará superar esta idea de libertad, pero también en el terreno de la filosofía, es decir, buscará una comprensión más elevada de la libertad en el mismo terreno teórico. Sin embargo, en la filosofía de Hegel encontramos nuevamente elementos que ofrecen una concepción de la libertad como asunto limitado o abstracto.

En primer lugar, podríamos mencionar la cuestión del Estado frente a la voluntad particular. Para él, tal como lo hemos tratado líneas arriba, el conflicto entre voluntades particulares se resuelve solo mediante la acción de un aparato externo: el Estado. Pero la sociedad civil, en esencia, es una institución donde los hombres se enfrentan en tanto particulares, y la relación ética que permite el Estado es que, a pesar de los intereses particulares, todos los individuos sirvan al interés universal; es decir, que siendo conscientes de su posibilidad de autolegislación, se sujeten a las leyes del Estado, pues solo así está garantizada la libertad de cada uno. Pero de esta forma Hegel no resuelve realmente la oposición en la sociedad, solo la neutraliza, su filosofía sigue poniendo al *deber* como mediador, y por ello necesita de un Estado fuerte que garantice ello. No es que la actividad libre de los individuos sea garantía del bien universal, o que la libre actividad de los individuos se oriente hacia lo universal, esto se garantiza, por el contrario, mediante la intervención de un organismo que se impone a los intereses particulares. Este sujeto, por tanto, no es libre, o solo lo es desde un punto de vista limitado. Pero, en segundo lugar, observamos otro elemento en la filosofía de Hegel que evidencia esta imposibilidad de comprender la libertad: el espíritu. Para Hegel, el espíritu se desarrolla con necesidad en la historia, y somete a todos los pueblos e individuos, es una fuerza que se impone con necesidad. Y así como la libertad del individuo en el Estado consistía en sujetarse a estas leyes externas que se interiorizaban, en el caso de la historia universal, la libertad consiste en reconocer esta necesidad del despliegue del espíritu y adecuarse a ella. La libertad es, por ello, el sometimiento a normas

externas que obligan a los hombres a abandonar su individualidad. La concepción de la libertad de Hegel nunca llega a resolver el conflicto entre la voluntad particular y la voluntad universal, y donde cree hacerlo, solo lo logra en el plano de la teoría. Por ello, Hegel se ve obligado a reconocer la plena libertad solo en el terreno del espíritu absoluto, esto es, en la filosofía, donde el espíritu se goza a sí mismo en su ilimitada libertad.

Esta forma de concebir la libertad, a juicio de Marx, sería también un reflejo de condiciones histórico-sociales. Hegel llega a comprender que “dentro de ciertos *modos de producción*, que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre potencias prácticas ajenas, independientes no sólo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de éstos y que se imponen a los hombres” (Marx, 1968, p. 285), y lo que hace él es, en lugar de ver el fundamento material de esas fuerzas, concebirlo como una entidad espiritual. Pero lo ideológico en Hegel es que este fenómeno, el de una fuerza que se impone con necesidad a hombres y pueblos, no es concebido como un fenómeno histórico y, por tanto, superable, sino como esencial al proceso histórico, donde se pueble hablar incluso del fin de la historia. La libertad consiste en someterse voluntariamente a esta fuerza que se encuentra en y sobre los hombres.

Tanto en Kant y Hegel -afirmaría Marx- encontramos dos concepciones limitadas de la libertad. Pero esto no es debido a una cuestión intrateórica, sino por el contrario, como hemos visto, se debe a circunstancias plenamente materiales. Mientras que efectivamente la libertad sea un asunto de realidad limitada y abstracta, las representaciones que el hombre tendrá de esta serán también limitadas y abstractas. Mientras la libertad en el mundo sea algo limitado, nuestras representaciones teóricas acerca de la libertad también tendrán este carácter limitado. Por ello, comprender realmente la libertad en su totalidad es una cuestión que solo se logrará en tanto la libertad sea una totalidad real, pero, al mismo tiempo, al hacerse real la libertad desaparece consigo la pregunta sobre la libertad. El motivo por el cual la filosofía ha problematizado tanto sobre la libertad es porque esta siempre se le ha presentado como algo problemático, algo poco definido, algo

que se escapa a la razón, que no puede ser comprendida de buenas a primeras. Pero entonces, desde la perspectiva de Marx, la comprensión total de la libertad solo puede darse como proceso en el que la libertad se hace real, es decir, solo podemos comprender la libertad en el mismo momento en que la hacemos realidad, con lo que desaparece asimismo el enigma teórico. Este problema, por lo tanto, no es un problema teórico, en tanto teoría la filosofía siempre reproducirá la misma realidad limitada, pero cuando la libertad tenga una realidad total, la pregunta filosófica se hace así superflua. La libertad, por tanto, no puede comprenderse teóricamente, solo es posible comprenderla en su realización práctica. La realización de la filosofía, por lo tanto, es su superación en dos sentidos: en tanto para alcanzar su objetivo tiene que dejar de ser teoría para pasar a ser práctica revolucionaria y en tanto extingue la pregunta filosófica. He ahí donde se da la unidad entre el *comprender* y el *hacer*. Solo es posible comprender, en este caso, la libertad en la medida en que la *realicemos*, en la medida en que la hagamos real.

### III. II. II. EL HOMBRE, ESENCIA Y EXISTENCIA

Caso similar es el problema de la antropología filosófica, que se pregunta por la esencia del hombre. Así como demostramos que la libertad siempre será entendida en su forma limitada o abstracta porque efectivamente su realidad es limitada y abstracta, también el hombre, en tanto objeto de la reflexión filosófica, aparecerá conforme a su condición real.

Marx va a demostrar cómo la concepción que los filósofos -y no solo ellos, sino los teóricos en general- han tenido sobre el hombre siempre se ha apoyado, o mejor dicho, siempre ha sido reflejo de un estado dado del hombre real. Una de estas clásicas concepciones del hombre es aquella que Marx va a denominar "Robinsonada". Basándose en el texto literario que trata sobre un náufrago quien tuvo que producir y organizar los recursos hallados en una isla para sí mismo, Marx va a criticar toda teoría que parte de una idea del hombre como un sujeto aislado

de los demás, el cual se relacionaría con los otros solo en tanto se tiene como premisa su individualidad. Para Marx (1982d) “[e]l cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo” “El contrat social de Rousseau que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes...” son ejemplos de esta idea que se encuentra presente, sobre todo, en los autores de la modernidad. Solo para mencionar algunos, podemos ver cómo Descartes (2009) llega a concebir la posibilidad de un yo que se reconoce a sí mismo apartando toda mediación de sí, ya sea el mundo objetivo u otras conciencias. Ahora bien, además de ser un recurso metodológico poco válido, pues supone algo que tendría primero que demostrar, esto es, que la historia inicia con hombres aislados que progresivamente entran en contacto, es también una idea del hombre que solo puede surgir dadas determinadas premisas históricas y materiales. La idea de un estado primigenio del hombre en tanto mónada no se puede entender solo como el producto de la imaginación de los intelectuales de la época, sino como una ilusión *necesaria* que surge en circunstancias particulares. Marx (1982d) nos dice al respecto:

“En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII -que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia” (pp. 3 – 4)

De esta forma, el error de muchos pensadores consiste en hacerse una idea del hombre a partir de un estado actual del hombre, solo que trastocada por la teoría. Así, concebir al hombre como un particular que en búsqueda de sus fines acude a la sociedad, solo es posible en una sociedad que basa su movimiento en el interés privado. Marx (1982d) sostiene que “[s]olamente al llegar el siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo

como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior.”  
(p. 4)

Igualmente, en la filosofía, cuando los pensadores asumen determinados elementos como aquellos que se sujetan a la esencia o naturaleza del hombre, terminan también reproduciendo una idea que no escapa a las determinaciones materiales del momento histórico. Aun el naturalismo, tal como lo podemos esbozar -bajo el riesgo de vulgarizar, solo lo hacemos con fines pedagógicos- en Nietzsche, encuentra su explicación también en cierta condición del hombre efectivo. Para Marx (1962b), el proceso del trabajo representa para el obrero, en todos sus aspectos, una pérdida de sí mismo, pues en él no solo enajena su producto y su actividad, sino que el producto de su enajenación se convierte en una fuerza autónoma que pasa a dominarlo. En estas circunstancias, el obrero no encuentra en el trabajo la realización de sí mismo, sino por el contrario, la negación de su ser, por ello este huye del trabajo y solo se siente conforme consigo mismo fuera de dicha actividad. Así, considera Marx (1962b)

“Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal.” (p. 66)

Esta sería la causa, a juicio de Marx, de por qué la filosofía en determinados momentos ha llegado a considerar que la esencia humana reside en la satisfacción de las necesidades animales, o que solo en el retorno y preocupación de su animalidad el hombre puede realizarse. La sociedad se encuentra en un momento tal que ‘lo humano’ se ha reducido a dicha actividad, y esta condición, en un proceder idealizante, se concibe como la esencia del hombre.

Lo mismo podemos sostener sobre Hobbes (1980), quien encuentra en el hombre una condición esencial caracterizada por la búsqueda del bienestar personal que se torna finalmente en un *bellum omnium contra omnes*. Este estado natural para Hobbes es el punto de partida de su teoría social, solo desde aquél es

posible concebir la necesidad de un Estado tal como lo propone. En lo que no repara Hobbes es en que, igual que en los casos anteriores, esa idea de hombre de la que parte no es en realidad algo correspondiente a aun pasado remoto como origen de la civilización, sino, más bien, una concepción del hombre que ha sido producida por el devenir histórico. Solo en una sociedad basada en la propiedad privada, donde el trabajo de un hombre es apropiado por otro, es donde surge una idea del hombre como independiente de los demás, en búsqueda de la satisfacción de su interés personal, y en constante conflicto con los demás. Marx (1962b) sostiene al respecto:

“Consecuencia directa del hecho de que el hombre le es enajenado el producto de su trabajo, de su actividad de vida, de su ser genérico, es la *enajenación del hombre* con respecto al *hombre*. Al enfrentarse el hombre a sí mismo, se enfrenta también al *otro* hombre. Lo que decimos de la relación entre el hombre y el trabajo, el producto de su trabajo y él mismo, vale también para la relación entre el hombre y el otro hombre, así como son con respecto al trabajo y al objeto del trabajo del otro.” (p. 68)

De acuerdo con el pensamiento de Marx, toda idea que pueda formarse la filosofía, -en tanto pensamiento universal “por encima de las ciencias”- acerca del hombre, siempre va a manifestar su insuficiencia debido al estatus real de su objeto. Para Marx (1962b), el proceso del trabajo bajo el capitalismo ha desgarrado al hombre su humanidad, es decir, su esencia; al ser este un proceso de trabajo enajenado, al hombre se le hace ajena también la humanidad, aquello que hace a los hombres ser lo que son. Marx al tomar el género como la esencia del hombre, es decir, aquel universal que hace a cada hombre ser un hombre, va a dar cuenta que este no es más que un universal carente de realidad, pues el trabajo enajenado no solo hace ajeno al hombre el producto de su trabajo y su actividad, sino también enajena el género. La actividad del hombre que es, en cuanto tal, producto y medio del género, se trueca en producto y actividad que es apropiada individualmente. Así, la actividad del individuo que servía al género sirve ahora a individuos particulares, y con ello, la actividad del hombre en general, es decir, su ser genérico, pasa a servir a otro individual. De esta manera, “El trabajo enajenado invierte los términos de la relación, en cuanto que el hombre, precisamente porque es un ser consciente,



hace de su actividad vital, de su *esencia*, simplemente un medio para su *existencia*.”<sup>29</sup> Por este motivo, afirma Marcuse (2010b),

“así como en la realidad el individuo no cuenta como ser concreto, con posibilidades y necesidades concretas, sino tan solo -con abstracción de su individualidad- como sujeto que entrega su trabajo y desempeña funciones útiles en el proceso de la valorización del capital, así aparece también en la filosofía sólo como sujeto abstracto: con abstracción de su humanidad plena. Cuando la filosofía se interesa por la idea del hombre, tiene que pensar haciendo caso omiso de la facticidad; cuando quiere pensar esta idea en su pureza y universalidad filosófica tiene que hacer abstracción del *status* existente.” (p. 125)

En el capitalismo, pues, se da -como dice Marx (1962b)- “la existencia *abstracta* del hombre como simple *hombre de trabajo*”. En la realidad el hombre se encuentra mutilado, la división del trabajo y la propiedad privada han hecho de él un ser abstracto con relación a su humanidad, en él se encuentra una discordia entre *esencia* y *existencia*. Por ello, la filosofía que se propone comprender al hombre, siempre termina ofreciendo un hombre abstracto, o termina siempre teniendo una idea limitada del mismo. Esto, bajo las premisas de Marx, no constituye ninguna “falta a la verdad”, no es que la filosofía incurra en un error gnoseológico, sino por el contrario, está reproduciendo la realidad como esta se presenta, solo que en un lenguaje especulativo. Pero esto demuestra, a la vez, que la comprensión del hombre, si esta no quiere ser una abstracción o limitación de lo que debe entenderse por humanidad, no es un problema del conocimiento. No se trata de que la filosofía tuvo insuficientes herramientas conceptuales, sino que el hombre que la filosofía ha encontrado ha sido siempre un hombre abstracto; de lo que se sigue que, si la filosofía quiere comprender al hombre en su totalidad, tiene que hacer de este una totalidad real. En consecuencia, afirma Marx (1962b):

“es necesaria la objetivación de la *esencia* humana, tanto en el aspecto teórico como práctico, lo mismo para convertir en *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* adecuado a toda la riqueza de la *esencia* humana y natural.” (p. 87)

Con esto quedaría demostrado que

---

<sup>29</sup> Marx (1962b), p. 67

“subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, sólo encuentran su antítesis en el estado social, perdiendo con todo ello su existencia como términos antagónicos; vemos cómo la misma solución de las contradicciones *teóricas* sólo es posible de un modo *práctico*, mediante la energía práctica del hombre, razón por la cual su solución no puede ser solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, que la filosofía no podía resolver, precisamente porque *sólo* la enfocaba como una tarea teórica.” (p. 87)

La comprensión del hombre entonces es algo que solo se puede lograr una vez que se *hace* al *hombre* una realidad en todos sus aspectos. La comprensión, la tarea filosófica, se rebela como realizable solo como una cuestión práctica, es decir, solo cuando hagamos realidad al hombre total será cuando podamos aprehenderlo también totalmente. Sin embargo, como lo vimos en el caso de la libertad, una vez que se resuelve el enigma -en este caso: el hombre- con ello queda a la vez superado el problema, es decir, la pregunta filosófica se disuelve. Lo único que hacía del *hombre* un problema filosófico era pues su falta de realidad o, en todo caso, su no-concreta realidad, pues, como lo señala Alfred Schmidt “[s]iempre que aparecen equívocos en los conceptos, contra lo que no quieren los purificadores positivistas de las palabras, acostumbra a tratarse de conflictos en la cosa misma, que no pueden superarse terminológicamente.” (Post y Schmidt, 1976, p. 24) Y esto último nos permitirá ingresar en el siguiente punto.

### III. II. III. UNIDAD ENTRE EL *SER* Y EL *DEBER SER*

Si bien comprendemos la filosofía como un quehacer teórico en general, en particular podríamos decir que esta tiene que ver y trabajar con conceptos. Los conceptos que esta pone en discusión o que esta define son ellos mismos parte de la filosofía. La unidad entre el ser y el deber puede sustentarse justamente en un examen de lo que la filosofía comprende por el concepto. Razón, libertad, esencia, hombre, conocimiento, etc., son algunos de los conceptos que recurrentemente aparecen en nuestro vocabulario filosófico, y la tarea del filósofo ha consistido en conocerlos o definirlos adecuadamente.

Por el concepto se ha entendido siempre el universal, aquella abstracción que, depurándose de contenido particular, hace referencia a una condición esencial en el ente. Por consiguiente,

“Si el concepto nunca denota una cosa particular, concreta, si es siempre abstracto y general, lo es porque el concepto abarca algo más y diferente que una cosa particular: alguna condición o relación universal que es esencial a la cosa particular, que determina la forma en la que aparece como objeto concreto de la experiencia.” (Marcuse, 2010a, p. 131)

En el concepto se encuentra un excedente de significación que hace de él precisamente un concepto, de ninguna manera este podría reducirse a una relación o contexto particular. Cuando se piensa en el concepto de una cosa, por tanto, se comprende que los casos particulares están contenidos en este, que en cuanto tal, rebasa la experiencia particular y tiene así un carácter trascendente, o -en palabras de Marcuse (2010a)- un carácter transitivo. El concepto, en consecuencia, contradice los casos particulares, contradice los hechos, en su significado expresa algo que no puede ser reducido a una experiencia específica y denota algo que está más allá, que no se reduce a lo particular pero que, en su universalidad, le da significación a cada contexto particular.

Esto no quiere decir que la filosofía haya elaborado sus conceptos de disputa en una relación externa a la experiencia individual de los sujetos históricos, por el contrario, el lenguaje no puede concebirse como una facultad fuera de las relaciones sociales. Más bien,

“Su contenido de verdad, que supera en mucho la condicionalidad social, no presupone una conciencia eterna que constituya trascendentalmente la conciencia individual de los sujetos históricos. Presupone más bien aquellos sujetos históricos cuya conciencia puede aprehender el «excedente» de este contenido real. La verdad que la conciencia conoce en la filosofía no es reductible a las relaciones sociales existentes.” (Marcuse, 2010b, p. 123)

Esto significa que “la universalidad de un concepto nunca es sólo formal, antes bien, está constituido por la interrelación del sujeto (pensante y actuante) y su mundo.” (Marcuse, 2010a), p. 156) Aquella es la única fuente de la que hemos podido elaborar conceptos que luego han pasado a ser trabajados por la filosofía.

Esto explica la constante “tensión, la discrepancia, el conflicto entre el concepto y el hecho inmediato (la cosa concreta), entre el mundo que refiere el concepto y el que refiere la cosa”, con lo cual nace aquello que la filosofía llegó a suponer como la “realidad de lo universal” (Marcuse, 2010a, p. 131). De esta manera, los conceptos de la filosofía han sido portadores en toda sociedad del carácter crítico de la filosofía. Precisamente por no haber hecho referencia a la realidad establecida más que como *caso*, el universal aparecía como lo más real, la esencia, a la que debía adecuarse el objeto. La justicia, la razón, la libertad, el hombre racional, etc., implicaba una crítica constante de la justicia real, de la razón real, de la libertad real, del hombre real. Pero esta condición crítica de la filosofía ha sido posible justamente gracias al nivel de abstracción que alcanzó en sus conceptos; aquello que la alejó de “los hechos” es lo que generó un contenido que iba más allá de ellos, y que pasaron a comprender, no solo lo existente, sino también sus posibilidades: los conceptos de la filosofía exigieron siempre ir más allá de los hechos. Respecto a esto, Marcuse (2010b) afirma lo siguiente:

“Lo que hay de verdad en los conceptos filosóficos ha sido obtenido mediante abstracción del *status* concreto del hombre y es sólo la verdad como abstracción. Razón, espíritu, moralidad, conocimiento, felicidad, son no sólo categorías de la filosofía burguesa, sino también asuntos de la humanidad.” (p. 122)

Ahora bien, si los conceptos filosóficos trascienden los hechos particulares, está claro que aquellos que hacen referencia a la sociedad trascenderán también todo contexto social particular (Marcuse, 2010a), con ello, los conceptos destacan en su carácter subversivo, pues los hechos no son analizados en sus propios términos, con lo cual se cerraría el universo del discurso, sino en función de una categoría que los rebasa. Los conceptos se convierten en crítica de lo existente. Y, “en esta subversión, la realidad lleva a su propia verdad” (Marcuse, 2010a, p. 150), pues, si el concepto evita que quedemos presa de las circunstancias presentes y nos representa algo que no es, este excedente no puede tener como fuente otra que no sea la misma historia; de este modo, la posibilidad que expresa el concepto al señalar que es algo más de lo que es actualmente, se expresa como una posibilidad histórica. El concepto, que no nace sino como pensamiento de los

sujetos históricos, incluye también su perspectiva histórica, su posibilidad real, pues el hombre no puede pensar otra posibilidad (pues este posee siempre una conciencia condicionada histórica y materialmente) que la posibilidad materialmente real.

“En su propio desarrollo, el pensamiento dialéctico llega a aprehender el carácter histórico de las contradicciones y el proceso de su mediación como proceso histórico. Así la «otra» dimensión del pensamiento resulta ser una dimensión histórica: la potencialidad como posibilidad histórica, su realización como acontecimiento histórico.” (Marcuse, 2010a, p. 124)

Marcuse (2010a) repara en cómo la filosofía burguesa trataba, más bien, de sujetar los conceptos a la realidad existente. Él encuentra en el llamado operacionalismo y en el funcionalismo, posturas lingüísticas (luego asumidas por la filosofía) que reducen el significado de un concepto a sus contextos particulares o a sus funciones, el modo como se pretende depurar a los conceptos filosóficos de su contenido crítico. Este fenómeno ya lo observaban Marx y Engels (1968) cuando denunciaban que la sociedad burguesa había convertido conceptos que hacían referencia a relaciones humanas en conceptos propios de la economía burguesa. Ambos autores sostienen:

“Al burgués le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás. Así, por ejemplo, *propriété* expresa, al mismo tiempo, la propiedad y la cualidad; *property* designa la propiedad y la peculiaridad, lo "propio" en sentido mercantil y en sentido individual, indica el *valeur*, el *value*, el valor; *commerce* el tráfico comercial; *échange*, *exchange*, el intercambio, etc., palabras empleadas tanto para designar las relaciones comerciales como para expresar las cualidades y relaciones de los individuos como tales. Y exactamente lo mismo sucede en las demás lenguas modernas.” (Marx y Engels, 1968, pp. 266 - 267)

De esta forma, conceptos como propiedad, cambio, valor, que en su vaguedad hacían referencia a relaciones humanas en constante movimiento, son equiparados a las relaciones comerciales, pero, además, se busca convertir este significado económico en su real significado, como algo inherente a la cosa. Esta cita, extraída de su polémica contra Max Stirner, tiene por contexto la crítica a las

pretensiones de Stirner de encontrar en la terminología relaciones sociales necesarias. Por ejemplo, es verdad que el hombre para subsistir necesita poseer, pero el significado de posesión se equipara al de propiedad privada, es decir, el concepto universal se reduce a una de sus formas históricamente determinadas, con lo cual se pretende crear un concepto que no exprese más que su uso en un contexto histórico determinado. Respecto a esto, sostienen Marx y Engels (1968):

"Stirner" refutaba más arriba la abolición comunista de la propiedad privada convirtiendo la propiedad privada en el "tener" [*Haben*] y declarando luego al verbo "tener" [*Haben*] por una palabra indispensable, por una verdad eterna, ya que también en la sociedad comunista podría darse el caso de que él "tuviera" [*habe*] dolores de vientre. Del mismo modo fundamenta aquí la imposibilidad de suprimir la propiedad privada, convirtiéndola en el concepto de la propiedad en general, explotando la relación etimológica entre la "propiedad" [*Eigentum*] y lo "propio" [*eigen*] y proclamando la palabra "propio" [*eigen*] como una verdad eterna, porque también bajo el régimen comunista puede darse el caso de que le sean "propios" [*eigen*] los dolores de vientre. Todo este absurdo teórico, que busca su asilo en la etimología, no podría darse si no se convirtiera la propiedad privada real, que es la que los comunistas quieren abolir, en el concepto abstracto de "la propiedad" [*das Eigentum*]." (pp. 262 – 263)

Con ello, lo que se pretendería sería reducir los alcances del concepto a una de sus formas, con lo cual, el mismo concepto pierda su contenido crítico, como en este caso, universalizando la propiedad burguesa. Se pretende mutilar al concepto que en su vaguedad expresa un contenido histórico. La postura marxiana, por el contrario, a pesar de no haber sido desarrollada por el mismo Marx, se perfila como una postura que de ninguna manera puede reducir el concepto a su realidad efectiva, pues el análisis del concepto, que, claro está, no puede referirse más que a cuestiones plenamente reales, nos permite una exhortación a la realidad de lo que debería ser. El concepto, entonces, en sí mismo, es crítico de su realidad, contiene su devenir, nos dice que la realidad particular no es su verdadera realidad, que su realidad aún es algo que no se ha realizado; el concepto, por lo tanto, expresa lo que es y lo que debería de ser. Por ello, Marcuse (2010a) dirá lo siguiente:

"Pero la potencialidad esencial no es como las muchas posibilidades que están contenidas en el universo dado del discurso y la acción; la potencialidad esencial es de un orden muy diferente. Su realización implica una subversión del orden establecido, porque el pensamiento de acuerdo con la verdad es el compromiso de existir de acuerdo con la verdad... Así, el carácter subversivo de la verdad impone sobre el pensamiento

una cualidad *imperativa*. La lógica se centra en juicios que son, como proposiciones demostrativas, imperativos: el predicado «es» implica un *debe*.” (p. 151)

Pero esta posibilidad de realización del concepto no es algo que el concepto mismo pueda hacer, así como la filosofía tampoco puede realizarse por sí misma. La realización (es decir, el hacerse efectivo) del concepto es una labor práctica, que solo el sujeto puede llevar a cabo; pero desde la perspectiva de Marx, no cualquier sujeto puede hacerlo, pues para eso se tienen que presentar determinadas condiciones históricas y materiales. La realización de la filosofía en general, no solo en tanto realización del concepto, como lo hemos visto en este apartado, sino en las formas en que ya hemos expuesto, solo se logrará de la mano de un agente histórico. Y, precisamente, finalizando el tema del concepto, y de la relación entre el ser y el deber ser, podemos ver cómo entiende Marx a este agente histórico. El proletariado es la única clase de la sociedad burguesa que puede emprender esta tarea, pero cuando Marx dice “el proletariado” [das Proletariat], no hace referencia a los sujetos en tanto agrupación de los individuos, sino al concepto de proletariado. El concepto de proletariado en Marx expresa realmente su devenir, se formula en su condición histórica, en relación con la totalidad social, no es un concepto funcional u operacional, sino un concepto histórico que comprende lo que es y lo que debe ser. Por ello, dirán Marx y Engels (1967):

“No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual.” (pp. 101 – 102)

### **III. III. LAS CONDICIONES HISTÓRICAS PARA LA REALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA: *EL PROLETARIADO***

Hasta el momento hemos demostrado que la filosofía, en su desarrollo inmanente, se orienta hacia la práctica, que esta no puede resolver sus problemas

si no es mediante el paso de la teoría a la práctica, y que este paso, que es el abandono del terreno propio de la filosofía y, con ello, el abandono de la filosofía misma es, al mismo tiempo, el cumplimiento de su tarea. Por ello, la realización de la filosofía solo es posible mediante su superación o negación. Esto nos lleva a observar y prestar atención a un aspecto crucial: el problema filosófico, en tanto expresión de problemas históricos y materiales reales, se sustenta en ciertas condiciones de existencia de los hombres, por ello, la solución de los problemas sociales es también la superación de la filosofía, pues estas condiciones son el sostén o la esencia del problema filosófico.

En la sustentación anterior, hemos demostrado cómo una sociedad basada en la propiedad privada y la división social del trabajo es la causa de la limitación del hombre en todos sus aspectos, limitaciones que, en su expresión idealizante, se formulan como problemas filosóficos: la sociedad capitalista es la totalidad histórica que ha desarrollado estos problemas bajo sus peculiaridades, pero -advierten Marx y Engels- es esta la sociedad que ha generado también todas las condiciones, objetivas y subjetivas, para la abolición, no solo de esta sociedad, sino de la forma en que toda sociedad en general se ha venido organizando hasta el día de hoy. Solo la sociedad burguesa brinda las premisas reales que hacen posible la superación de toda limitación del individuo y, por tanto, hace posible la realización de la filosofía. En este punto, entonces, debemos precisar dos condiciones históricas que ofrece la sociedad burguesa para la realización de la filosofía.

En primer lugar, tenemos el factor objetivo. Marx y Engels (1965), destacando los aspectos revolucionarios de la burguesía, y reivindicando su significado histórico para la posibilidad de una nueva organización social basada en la asociación libre de los productores, sostienen lo siguiente:

“La burguesía con su dominio de clase, que cuenta a penas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras



surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?” (p. 39)

Solo un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas hace posible una sociedad que realmente abra las puertas a un desarrollo pleno del individuo y de la sociedad, pues sin esta fuente material de bienestar “sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior” (Marx y Engels, 1968, p. 36). Además, este incremento de la fuerza productiva no está relacionado únicamente a la capacidad de consumo de los individuos, sino también al ahorro de tiempo de trabajo para emplearlo en el despliegue de pasiones y ocupaciones que permitan un desarrollo pleno del individuo. El desarrollo de las fuerzas productivas no solo permite la satisfacción de las necesidades vitales, sino también la abolición del trabajo, lo que significaría la libertad del individuo para entregarse a la realización de su felicidad. Marx (1981c) sostiene a este respecto:

“De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.” (p. 1044)

Con ello, la construcción de una nueva sociedad donde se hayan superado la apropiación privada y la división del trabajo se hace posible. Sin embargo, el capitalismo, al mismo tiempo que genera ingentes riquezas, crea también en su seno a un sujeto que, por sus mismas condiciones de vida, es la oposición real y

radical de esta sociedad. La sociedad burguesa es acumulación de riquezas como nunca antes se había visto en la tierra pero, en la misma medida, miseria, hambre, pauperización. En cuanto al factor subjetivo que crea la misma economía capitalista tenemos que en ella

“surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista” (Marx y Engels, 1968, p. 81)

Marx y Engels (1968) hacen referencia al proletariado, para quien la sociedad capitalista aparece como algo insoportable, es decir, “un poder contra el que hay que sublevarse” (p. 36). Solo así tenemos una condición esencial para la realización de la filosofía, incluso podríamos decir, la más importante, pues, si la realización de la filosofía necesita la supresión de la sociedad capitalista, requiere entonces de un agente histórico concreto que actúe sobre la historia, pues la teoría por sí misma no puede actuar sobre la realidad. No obstante, para que este agente asuma como tarea la supresión de esta sociedad, hace falta que en sí mismo lleve una motivación que lo oriente a la transformación revolucionaria de la realidad, y no puede ser otra cosa más que su estado subjetivo, un estado que consista en el rechazo radical de la actual sociedad. Por ello, el proletariado aparece como la única clase que puede ser capaz de llevar a sus últimas consecuencias la revolución social, pues es la clase que lleva “cadenas radicales”. Con esto, Marx establece una relación histórica y decisiva entre filosofía y proletariado, una dependencia histórica tal que la realización de la filosofía solo puede ser llevada a cabo por el proletariado, realización que implica no solo la realización de la filosofía, sino también de los fines históricos del proletariado, y la realización de estos fines históricos es, a su vez, la abolición del proletariado mismo como clase, y con ello, la superación también de la filosofía. Hay entonces una necesidad recíproca entre filosofía y proletariado, apoyada en las condiciones que acabamos de señalar, pero también en algunas particularidades históricas de este agente histórico, pues, ¿aquello que hace al proletariado la clase revolucionaria -que puede llevar a la filosofía hacia su

realización- es únicamente el padecimiento de este? Para Marx, el proletariado tiene algunas particularidades históricas que hacen de él la clase más resuelta en perspectiva revolucionaria y la única capaz de llevar a cabo la supresión d toda forma de opresión. Esto último abordaremos a continuación.

### **III. III. I. PARTICULARIDADES HISTÓRICAS DEL PROLETARIADO**

El padecer la injusticia y la opresión no son características exclusivas de la clase proletaria, esta es una característica que -como bien señala Walter Benjamin (2008)- comparte con todas las clases oprimidas de la historia, y en esa característica no se encuentra su papel particular como agente de la realización de la filosofía, aunque sí se trata de un aspecto esencial. En pocas palabras, son condiciones necesarias, pero no suficientes. El proletariado tiene determinadas características históricas que hacen de esta clase la única que puede, mediante la toma revolucionaria del poder, suprimir consigo toda injusticia, y con ello, realizar la filosofía.

En primer lugar, el proletariado -como lo sostienen Marx y Engels (1967)- “pasa por la escuela, dura, pero forjadora de temple, del *trabajo*” (p. 102), esto significa que el proceso de trabajo en el cual este se encuentra, le brinda las cualidades que lo afirman como fuerza revolucionaria. Habíamos dicho que, subjetivamente, el proletariado sufre la opresión, pero su perspectiva sería nula si es que este sujeto que padece la explotación no contase con un medio que le ofrezca la posibilidad de ser realmente una fuerza revolucionaria. Así, en el capitalismo “se desarrollan en escala cada vez más amplia la forma cooperativa del proceso laboral”, acrecentándose también “la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción.” (Marx, 1975b, p. 953) Esto hace de la clase obrera una real fuerza revolucionaria, mientras que en otras economías, como la feudal, los individuos explotados más bien se

encuentra dispersos en grandes territorios de trabajo agrícola, de igual manera los artesanos o pequeños industriales.

En segundo lugar, las condiciones de existencia de la vieja sociedad se encuentran ya abolidas en la existencia misma del proletariado (Marx y Engels, 1965). Esto hace referencia principalmente a la propiedad. El proletariado, a diferencia de las otras clases, es el representante en la sociedad de la no-propiedad. Marx y Engels (1965) sostienen que

“De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Las capas medias -el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino-, todas ellas luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales capas medias. No son, pues, revolucionarias, sino conservadoras. Más todavía, son reaccionarias, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son revolucionarias únicamente cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, cuando abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.” (p. 46)

Esta condición hace del proletariado el sector social más resuelto en la lucha contra el dominio de la burguesía, y marca -a su vez- la pauta sobre la que debe de girar su papel histórico: la abolición de toda forma de propiedad privada. De esto se deriva, en tercer lugar, que el proletariado no posee un interés particular que deba disfrazarlo como interés general, pues la abolición de la opresión que este sufre es la abolición de toda forma de sometimiento basado en la apropiación privada. Marx (1965b), haciendo referencia a esta cualidad histórica de la emancipación del proletariado, dice lo siguiente:

“De la relación entre trabajo enajenado y la propiedad privada se desprende, además, que la emancipación de la sociedad con respecto a la propiedad privada, etc., la emancipación de la servidumbre, se manifiesta bajo la forma *política* de la *emancipación de los obreros*, pero no como si se tratara solamente de su emancipación, sino porque en ella va implícita la emancipación humana en general, y va implícita porque la relación entre el obrero y la producción envuelve de por sí el sojuzgamiento de todos los hombres, y todas las relaciones de avasallamiento no son más que modalidades y consecuencias de aquella relación.” (p. 71)

En cuarto lugar, la sociedad comunista como superación de la sociedad capitalista -afirman Marx y Engels (1968)- solo puede ser realizada en un plano histórico-mundial, pues de lo contrario, al desarrollarse como fenómeno local, “toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local” (p. 37), y para que este se pueda dar como fenómeno mundial, tiene que haber forjado un sujeto también histórico-mundial: el proletariado. A diferencia de las otras clases, como la burguesía, que en la defensa de sus intereses particulares necesariamente se oponen a las burguesías de los otros países, el proletariado al ser la negación resuelta de la propiedad y el portador real del interés general es, en cuanto tal, la disolución de la nacionalidad. Sus propias condiciones de vida, su lugar en la producción, afirman a los individuos de esta clase social como un conjunto de sujetos unidos por el mismo padecimiento y por el mismo interés de clase, con ello se abren las posibilidades de una acción mundial que permita la transformación revolucionaria de la sociedad y la instauración de un orden con carácter histórico-mundial.

En quinto lugar, el proletariado, al abolir todo tipo de propiedad privada está suprimiendo también la existencia de las clases sociales, y su posicionamiento en el dominio del aparato estatal como asunto transitorio (Marx, 1979), que supone la realización de sus tareas, es al mismo tiempo la supresión de sí mismo como clase social. Por ello, si el Estado “no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra” (Marx, 1975c, p. 20)<sup>30</sup>, con la revolución proletaria este instrumento pierde su carácter de Estado. Para ambos pensadores, el Estado de la dictadura del proletariado ya no es propiamente un Estado, pues como tal ya no representa una organización represora por encima de la sociedad

“Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.” (Marx y Engels, 1965, p. 61)

---

<sup>30</sup> La cita corresponde a F. Engels, quien elabora la *Introducción* a dicha obra publicada en 1891.

Entonces, la revolución proletaria supone la desaparición definitiva de la propiedad privada y la división social del trabajo, y con ello, de las clases sociales. Esto sienta las bases para la realización plena del individuo, la desaparición de toda barrera social y material que limita al hombre en su existencia concreta. Al barrer estas limitaciones reales, se disuelven consigo los problemas filosóficos que no eran más que la sustantivación e idealización de problemas sociales concretos. Y ello demuestra que la filosofía solo puede realizarse mediante la emancipación del proletariado, la cual comprende la emancipación de la humanidad. En el proletariado, pues, la filosofía encuentra sus armas materiales para el cumplimiento y culminación de su tarea, lo cual es también su propia supresión. Con ello, se cumple la sentencia marxiana que reza:

“Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.” (Marx, 1981b, p. 391)

[La filosofía no puede realizarse sin la abolición del proletariado, el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía]

### **III. VI. EL FIN DE LA FILOSOFÍA**

Lo último que cabría precisar es uno de los significados de superación de la filosofía al que no hemos prestado la debida atención. Cuando anteriormente dijimos que la realización de la filosofía implica su superación, hicimos referencia principalmente a que esto significa el paso de la teoría (y la filosofía es, en cuanto tal, teoría) a la práctica. Pero nos faltó, en todo caso, poner más fuerza en otra de las consecuencias de la investigación, esta es, que la superación de la filosofía quiere decir también su fin histórico.

Si prestamos atención a las ideas de Heidegger y Searle, ambos comprenden la realización de la filosofía en tanto superación. Ambos comprenden que la realización de la filosofía implica el fin del problema o el agotamiento de sus posibilidades, sin embargo, es claro en ambas posturas que la filosofía subsiste

históricamente. En el caso de Searle, como disciplina que prepara el terreno para la solución científica, y en el caso de Heidegger como reflexión que, agotando sus posibilidades, se torna una reproducción de lo mismo. En el caso de Marx, la superación de la filosofía no implica solamente el fin del problema o de la reflexión en términos lógicos (que se atiene a la teoría misma), sino en términos históricos. La filosofía, por ello, bajo la perspectiva marxiana, llega a su fin definitivo como disciplina histórica del saber.

La filosofía, entonces, en su realización, no únicamente es la desaparición del enigma, ya sea como problema del conocimiento, problema del hombre, problema de la libertad, etc., sino su desaparición como disciplina, dadas -claro está- determinadas premisas históricas y materiales.

De esta manera, habiendo recorrido un largo trecho desde la forma en que Marx comprendió el surgimiento de la conciencia y, consigo, el de la filosofía, la última conclusión a la que arribamos es que la revolución comunista será también el acontecimiento social que dará fin a lo que la historia del hombre -tras siglos de división del trabajo- denominó 'filosofía'. Una vez que sean barridas todas las barreras que hacen del hombre y de su conciencia un asunto limitado y abstracto, la problematización filosófica en cuanto tal habrá perdido sentido, y sus conceptos perderán su carácter problemático para dar lugar a otra forma de concebirlos. Marcuse (2010b) sostiene al respecto:

“Cuando la razón, la libertad, el conocimiento, la felicidad se han convertido en realidad partiendo de conceptos abstractos, entonces la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad son algo completamente diferente.” (p. 127)

## CONCLUSIONES

1. Las premisas históricas y materiales de las que parte el análisis de Marx y que constituye su propuesta científica, implica un determinismo del hombre en su vida práctica y teórica. El hombre está determinado en todos sus aspectos por su relación práctico-productiva con la naturaleza. Una tesis plenamente materialista tiene que asumir tal determinismo que se manifiesta en todas las dimensiones de la vida del hombre.
2. Al estar la vida del hombre determinada por su relación práctico-productiva con la naturaleza, la conciencia de este expresará también dicha relación o, mejor dicho, su conciencia se constituirá solo como producto de esa relación. A diferencia de los filósofos modernos, quienes postulaban la posibilidad de una conciencia universal unitaria en todos los hombres, es decir, una conciencia que abstraída de las contingencias de la vida real de los individuos, para Marx, la conciencia del hombre solo puede entenderse como *conciencia de*, como *su conciencia*. De esto se sigue que la forma en que el hombre llega a concebir su mundo es la forma en que se lo permite su relación práctico-productiva con la naturaleza.
3. Al estar la conciencia de los hombres determinada por su relación práctico-productiva con su mundo exterior, esta va a expresar las condiciones efectivas en que se encuentra el hombre dentro de la organización social de la producción. Así, hombres que participan de modo distinto en la organización productiva de la sociedad tienen también un modo distinto de relacionarse con el mundo, entonces, la conciencia de los hombres en una sociedad sustentada en la propiedad privada y la división del trabajo no puede ser nunca una sola conciencia o una conciencia unitaria, por el contrario, su conciencia va a expresar las particularidades de su relación específica en la totalidad práctico-productiva.



4. La filosofía, al considerarse un saber universal válido para todos, no expresa más que una falsa conciencia de su propia condición histórica, pues la filosofía, como toda concepción del hombre, está condenada a expresar siempre en su lógica misma la limitación en la que se encuentran los hombres producto de las relaciones de propiedad y la división del trabajo. Tal como sostiene Adorno (2012) "El proceso real de la sociedad no es un proceso sociológicamente introducido de contrabando en la filosofía a través de una coordinación, sino el núcleo del propio contenido lógico" (p. 32). Esto quiere decir que, en una sociedad dividida en clases sociales, la forma en que los hombres conciben el mundo está en relación a esa división operada en la vida productiva de los individuos. Por tanto, toda pretensión del pensamiento en erigirse como un saber universal por encima de las diferencias instaladas en la totalidad práctico-productiva no es más que una falsa conciencia, lo que Marx y Engels van a denominar 'ideología'.
5. Toda filosofía, por lo tanto, precisamente por llevar en sí esta pretensión de universalidad, es ideología. Su carácter ideológico, bajo las definiciones de Marx, se puede explicitar en que esta, en primer lugar, se asume como una concepción universal, lo cual implica, en segundo lugar, un carácter ahistórico o transhistórico, esto quiere decir, que la filosofía no se concibe a sí misma como un saber condicionado por determinadas premisas históricas y materiales, más bien, solo puede deber su universalidad a su retiro estratégico de la historia; así, la filosofía puede concebirse como un saber ahistórico o transhistórico, es decir, que está por encima de las transformaciones históricas, como en el caso de Hegel, o que su validez atraviesa toda la historia manteniéndose inalterable. La filosofía, bajo estas consideraciones, se concebiría como un saber autónomo, que se guía por su propia lógica inmanente. En tercer lugar, la filosofía expresa su carácter ideológico también en sus pretensiones de naturalización, lo cual sirve para sustentar que esta responde, no a intereses particulares, sino a intereses generales.

6. El capitalismo, como modo de producción histórico, engendra también su propia ideología. En esta sociedad, la conciencia de los hombres y, por tanto, sus construcciones teóricas, ya sean estas científicas o filosóficas, van a expresar la dinámica objetiva que ella constituye. De este modo, en el capitalismo surge el fenómeno del fetichismo o reificación, esto es, la idea que comprende las formas de la economía como cuestiones cósmicas o propiedades propias de los objetos, ante los cuales el hombre se comporta como un agente pasivo que pasa solo a documentar y clasificar esa realidad objetiva (hecha objeto), que es independiente de su voluntad. El análisis de Marx, por el contrario, va a demostrar que las formas de la sociedad capitalista, ya sean estas el valor, la mercancía, el capital, el salario, etc., son en realidad, en su constitución, relaciones sociales, pero que es el mecanismo de la sociedad capitalista la que cubre la realidad con un velo cósmico. Este fenómeno del fetichismo va a tener su expresión en la filosofía, pues será el fundamento de actitudes particulares frente a la totalidad social. Por una parte, la organización racional en cada región de la sociedad en su conjunto, esto es, en cada unidad económica como lo puede ser una fábrica, basada principalmente en el cálculo más estricto, le hace creer al hombre que este es gestor de la realidad, que frente al mundo tiene un papel activo, que él es el hacedor del mundo; pero, por otra parte, la racionalidad metódica de la fábrica encuentra fuera de ella -en la totalidad social- un mundo que frente a los individuos es independiente, es más, una totalidad que se impone a toda voluntad individual. La producción capitalista tiene, pues, ambas características: mientras exige una racionalidad matemática en cada una de sus partes, en su totalidad expresa -producto de los diferentes intereses sustentados en las relaciones de propiedad y la división del trabajo, como una totalidad irracional- que no responde a la voluntad de los individuos, que es, por el contrario, un mecanismo autónomo que incluso subyuga los intereses particulares. De ahí que la filosofía, mediante un proceso idealizante, termine construyendo teorías que, o bien van a expresar un voluntarismo, o bien un

fatalismo. En las posturas fichteanas y kantianas encontramos algunos de estos rasgos.

7. Si caracterizamos de esta manera -basándonos en Marx- aquello que debe ser entendido por ideología, entonces cabría hacernos una pregunta: ¿Es el marxismo una ideología? La conclusión a la que llegamos es que el marxismo, en tanto posee autoconciencia de su parcialidad -pues afirma categóricamente que representa el punto de vista del proletariado y sus respectivos intereses- y de su condicionamiento histórico y material -pues define claramente las condiciones históricas en las cuales surge y dentro de las cuales es válido-, no puede ser considerado una ideología.
8. Para Marx, los problemas filosóficos no son problemas genuinos, lo cual no quiere decir que entonces estos sean pseudoproblemas, por el contrario, si bien no son problemas genuinos, sí expresan problemas reales. La filosofía, en tanto pensamiento, expresa en su lógica interna el estado actual de la sociedad, y sus problemas representan efectivamente problemas sociales reales. Entonces, solucionar un problema filosófico es, en realidad, solucionar un problema práctico real, social.
9. La filosofía, si quiere realizarse, esto es, lograr sus objetivos, los cuales apuntan a resolver o dar una respuesta satisfactoria a un problema, tiene, por tanto, que comprender que eso solo se puede lograr mediante una intervención práctica en el problema social que es el fundamento del problema filosófico. Así, el afán teórico solo se resuelve de manera práctica, lo cual significa que la filosofía solo se realiza dejando de ser filosofía y pasando a ser práctica revolucionaria. La filosofía solo se puede realizar superándose, es decir, mediante la negación de la filosofía. Esta superación es al mismo tiempo la culminación del afán filosófico, por ello, la superación de la filosofía es al mismo tiempo su realización, y no es posible, de ninguna forma, superar la filosofía sin realizarla.

10. La realización de la filosofía necesita ciertas condiciones históricas que permitan efectivamente la superación del problema práctico. Esto significa que, solo habiendo premisas materiales determinadas es posible superar la limitación y abstracción en la que se encuentra el hombre, situación que limita a su ser en su conjunto, tanto desde la vivencia de su experiencia práctica inmediata hasta en sus formas de concebir el mundo.
11. Dadas ciertas premisas materiales, es necesario también, para la realización de la filosofía, un agente material que se encuentre en oposición absoluta a aquellas condiciones históricas y materiales que hacen posible la existencia del problema filosófico. Y no puede haber una fuerza social que se vea orientada a transformar la sociedad actual si no es aquella que padece directamente la miseria y el dolor que engendra dicho modo de producción. Eso hace del proletariado la única clase que, mediante su práctica revolucionaria, haga efectiva la realización de la filosofía. Por ello, para Marx, hay una conexión necesaria entre la realización de la filosofía y el papel histórico del proletariado.
12. La realización de la filosofía solo puede darse en simultáneo a la abolición del proletariado en cuanto clase, y, por tanto, la abolición de las clases en general. Asimismo, la abolición del proletariado es siempre, necesariamente, la realización de la filosofía.
13. Para Marx la filosofía tiene un sino: su abolición. La filosofía tiene un fin histórico. Dada una sociedad que permita el despliegue de la vida del hombre y la superación de toda limitación y abstracción de él, la reflexión filosófica desaparece, queda superada históricamente. Marx postula, pues, el fin de la filosofía.
14. Si analizamos la obra posterior de Marx bajo la pauta de la realización de la filosofía tal como él la concibe, podemos asumir que su obra posterior estuvo enmarcada dentro de esta tarea. El retiro de Marx de la filosofía hacia la ciencia

histórica y económica se puede entender, no como el abandono de la filosofía, sino como el cumplimiento de la tarea filosófica. Para Adorno (2010) “el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía no se debe solamente a la supremacía empírica de la economía, sino también a la exigencia inmanente de la interpretación filosófica misma” (p. 307), esto quiere decir que, una vez que se ha comprendido la realización de la filosofía como práctica revolucionaria, solo hace falta el estudio empírico de las condiciones reales para que se cumpla efectivamente esta tarea (Habermas, 1987b), y esto solo se puede lograr mediante una orientación científica de la praxis. De este modo -afirma Marx (1987)- “Una vez advertido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria.” (p. 81)

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. (1972). *Sociología e investigación empírica*. En Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (pp. 81 – 100). Barcelona: Grijalbo.

Adorno, Th. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, Th. (2010). *La actualidad de la filosofía*. En Th. Adorno, *Escritos filosóficos tempranos, obra completa t. 1* (pp. 297 – 314). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. En Th. Adorno, *Obra completa t. 5* (pp. 7 – 223). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo Veintiuno.

Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo*. México: Siglo Veintiuno.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM/Itaca.

Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.

Cornu, A. (1965). *Carlos Marx y Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina/Stilcograf.

Debord, G. (2010). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

Descartes, R. (1967). *Los principios de la filosofía*. En R. Descartes, *Obras escogidas* (pp. 295 – 347). Buenos Aires: Sudamericana.

Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Descartes, R. (2011). *Discurso del método*. En R. Descartes, *Obras* (pp. 97 – 152). Madrid: Gredos.

Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.

Eagleton, T. (1999). *La función de la crítica*. Barcelona: Paidós.

Engels, F. (1946). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Engels, F. (1974a). *Carta a Jose Bloch del 21- [22] de setiembre de 1890*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas, t. 3*. Moscú: Progreso.

Engels, F. (1974b). *Carta a Franz Mehring del 14 de julio de 1893*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas, t. 3*. Moscú: Progreso.

Engels, F. (1981a). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso.

Engels, F. (1981b). *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México: Grijalbo.

Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En F. Engels & C. Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach* (pp. 7 – 55). España: Fundación Federico Engels.

Feuerbach, L. (1975). *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

González, N. (2012). *Karl Marx, lector anómalo de Spinoza*. En K. Marx, *Cuaderno Spinoza* (pp. 7 – 120). España: Cultural/Montesinos.

Habermas, J. (1987a). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1987b). *Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo*. En J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. (2010). *Filosofía de la historia universal, t. 1*. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2001). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2005). *Autoridad y familia en el presente*. En M. Horkheimer, *Sociedad, razón y libertad* (81 – 97). Madrid: Trotta.
- Hobbes, Th. (1980). *Leviathan*. México: FCE.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.
- Hume, D. (1994). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Barcelona: Altaya.
- Jaeggi, R. (2009). *Rethinking Ideology*. En B. de Bruin y Ch. Zurn, *New Waves in Political Philosophy* (pp. 63 – 86). Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Jappe, A. (2011). *El gato, el ratón, la cultura y la economía*. En A. Jappe, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos* (pp. 223 – 247). España: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, A. (2014). *Las sutilezas metafísicas de la mercancía*. En A. Jappe (c), *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* (pp. 65 – 82). España: Pepitas de Calabaza.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.



- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. México: Era.
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lenin, V. (1974a). *Cuadernos filosóficos*. México: Librerías Allende.
- Lenin, V. (1974b). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Moscú: Progreso.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. España: Tecnos.
- Lukács, G. (1970a). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.
- Lukács, G. (1970b). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del Libro.
- Mandel, E. (1973). *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital: estudio genérico*. México: Siglo Veintiuno.
- Marcuse, H. (1969). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2003). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2010a). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2010b). *Filosofía y teoría crítica*. En H. Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos* (pp. 109 – 132). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Marx, K. (1962a). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, b. 1*. En K. Marx y F. Engels, *Werke, t. 23*. Berlin: Dietz.
- Marx, C. (1962b). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En C. Marx & F. Engels, *Escritos económicos varios* (pp. 25 – 125). México D. F.: Grijalbo.
- Marx, C. (1967). *Sobre la cuestión judía*. En C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (pp. 16 – 44). México: Grijalbo.

- Marx, C. (1974a). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1974b). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1975a). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1975b). *El Capital. Crítica de la economía política, t. 1*. México: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (1975c). *La guerra civil en Francia*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1978a). *Thesen über Feuerbach*. En K. Marx y F. Engels, *Werke, t. 3* (pp. 5 – 7). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1978b). *Die deutsche Ideologie*. En K. Marx y F. Engels, *Werke, t. 3* (pp. 9 – 530). Berlin: Dietz.
- Marx, C. (1979). *Crítica del programa de Gotha*. República Popular China: Pekin.
- Marx, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (1981a). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. En K. Marx y F. Engels, *Werke, band 1* (pp. 201 – 336). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1981b). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En K. Marx y F. Engels, *Werke, band 1* (pp. 378 – 391). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1981c). *El Capital. Crítica de la economía política, t. 3*. México: Siglo Veintiuno.
- Marx, C. (1982a). *Reflexiones de un joven al elegir profesión*. En C. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 1 – 4). México: FCE.
- Marx, C. (1982b). *Los debates de la VI dieta renana*. En C. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 248 – 283). México: FCE.

Marx, C. (1982c). *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En C. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 491 – 502). México: FCE.

Marx, K. (1982d). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, t. 1*. México: Siglo Veintiuno.

Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo Veintiuno.

Marx, C. (2006). *Tesis sobre Feuerbach*. En F. Engels & C. Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach* (pp. 57 – 60). España: Fundación Federico Engels.

Marx, K. y Engels, F. (1965). *Manifiesto del Partido Comunista*. República Popular China: Beijing.

Marx, C. y Engels, F. (1967). *La sagrada familia*. En C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (pp. 71 – 276). México: Grijalbo.

Marx, C. y Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

Marx, K. y Engels, F. (1977). *Manifest der Kommunistischen Partei*. En K. Marx y F. Engels, *Werke, t. 4* (pp. 459 – 493). Berlin: Dietz.

Mehring, F. (1967). *Carlos Marx. Historia de su vida*. Barcelona: Grijalbo.

Platón, (1986). *La república*. Madrid: Gredos.

Post, W. y Schmidt, A. (1976). *El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema*. Barcelona: Herder.

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.

Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid: Alberto Corazón (ed.).

Rousseau, J. (2007). *Contrato social*. Madrid: Espasa Calpe.

Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE.

Searle, J. (1999, diciembre). The future of philosophy. En *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 354 (1392), 2069-2080.

Sohn-Rethel, A. (1980). *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Bogotá: Andes.

Taylor, Ch. (2010). *Hegel*. México: Anthropos.

Türcke, C. (2014). No es posible entender las estructuras sociales sin descifrar su génesis. En *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*, 6 (6), 355 – 378.

Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

Zetkin, K. (1975). *Recuerdos sobre Lenin*. Barcelona: Grijalbo.